Diss. 2118 (26.

Ueber

einige wichtige Punkte

in

der Philosophie.

Eine Dissertation.

Von

Dr. Jakob Friedrich Reiff,

Privatdocenten der Philosophie an der Universität zu Tübingen.

Tübingen,

bei Ludwig Friedrich Fues.

1843.

Vorrede.

Die Veranlassung dieser kleinen Schrift besagt der Titel. Daß ich gerade diese Punkte wählte, ist zum Theil wenigstens eben so zufällig. Da ich schon in zwei Schriften, in meinem Anfang der Philosophie u. s. w. (Stuttgart 1840) und in meinem System der Willensbestimmungen (Tübingen 1842), meine Ideen darzustellen versucht habe, so glaubte ich, dieser Schrift zugleich einen allgemeineren Zweck geben und sie dem Publicum vorlegen zu dürfen. Die Veranlassung, diese Punkte zu behandeln, war mir zugleich erwünscht, um meiner Lehre denjenigen präciseren Ausdruck zu geben, dessen sie bei ihrer von der herrschenden Philosophie gänzlich abweichenden Richtung bedarf, um gehörig gewürdigt zu werden. Ich hoffe, man wird sich überzeugen, daß ich aus demjenigen, was ich in den genannten beiden Schriften dem Publicum vorgelegt habe, etwas zu machen weiß, was wirklich Philosophie ist; ich hatte nicht den Vortheil, den Stoff, den ich bearbeiten wollte, schon vorzufinden; ich mußte ihn erst schaffen; aus der vorliegenden Broschüre wird man ersehen, daß der stoffartige Inhalt namentlich der ersten Schrift die Möglichkeit einer bestimmten Gestaltung in

sich trägt, und man wird die Urtheile, die man über dieselbe gefällt hat, als voreilig erkennen. Ich wünsche aber auch diesen Bogen Leser, welche nicht von der Unfehlbarkeit ihrer Meinungen überzeugt sind, sondern durch eigenen Ernst des Studiums gelernt haben, daß noch ein weites Gebiet der Forschung vor uns liegt. Ich darf wenigstens behaupten, daß meine Lehre die eigentlichen Fragen der Philosophie wieder in's Bewußtsein ruft. Denn so allgemein gegenwärtig das Interesse für Philosophie zu sein scheint, so wissen doch wenige von denen, welche den Mund voll nehmen mit Philosophie, etwas von der eigentlichen Aufgabe derselben; desto kecker und anmaßender wird aber über Bestrebungen geurtheilt, deren Seele die wahre Aufgabe der Philosophie ist. — Welche Bedeutung meiner Lehre zukommt, darüber habe ich zwar mir meine Ueberzeugung gebildet; es wäre jedoch eine leere Phrase, wenn ich dieselbe aussprechen wollte; kommt ihr eine Bedeutung zu, so wird sich dieselbe von selbst geltend machen.

Bei der durch die Veranlassung dieser Schrift nothwendig gewordenen fragmentarischen Behandlung der „Punkte" war es mir unmöglich, die aufgestellten Begriffe, insbesondere den Begriff der Religion und der Offenbarung in systematischer Strenge abzuleiten; es konnte mir nur darum zu thun sein, zu zeigen, wie von meinen Prämissen aus derselbe sich gestalten müsse; dieß aber hoffe ich deutlich gemacht zu haben.

Tübingen, den 9. Dec. 1842.

Der Verfasser.

Inhaltsanzeige.

I. Ueber den Anfang der Philosophie . . . . . . §. 1—7.

II. Ueber das Verhältniß Gottes und des menschlichen Bewußtseins . . . . §. 8—14.

III. Ueber die Schöpfung . . . . §. 15—23.

IV. Ueber Religion und Offenbarung . . . . . . §. 24—26.

V. Ueber die reine Philosophie und insbesondere über Metaphysik . . . . §. 27—33.

Inhaltsanzeige.

I. Ueber den Umfang der Philosophie . . . . . . S. 1—7.
II. Ueber das Verhältniß Gottes und des menschlichen Bewußtseins . . . . S. 8—14.
III. Ueber die Schöpfung . . . . S. 15—23.
IV. Ueber Religion und Offenbarung . . . . . . S. 24—26.
V. Ueber die reine Philosophie und insbesondere über Metaphysik . . . . S. 27—35.

I. Ueber den Anfang der Philosophie.

§. 1.

Wir stellen uns vor, daß Dinge außer uns sind, und indem wir sie uns vorstellen, sagen wir: sie sind gegeben, d. h. es hängt nicht von unserer Willkür ab, welche Dinge wir als außer uns seiend vorstellen wollen. Dieses Vorstellen oder das Bewußtsein überhaupt ist eine Thatsache, die von jedermann gekannt und zugestanden ist. — Die Thatsache, die wir hiemit geltend machen, besteht nicht darin, daß Dinge außer uns sind, noch auch, daß sie blos vorgestellt sind, sondern einzig darin, daß wir uns vorstellen, daß Dinge außer uns sind, oder in dem, was man gemeinhin Bewußtsein nennt.

Diese Thatsache ist nicht der Anfang, aber der nothwendige Ausgangspunkt des Philosophirens. Nothwendig ist derselbe, weil das philosophische Denken (ganz wie jede andere Form des Denkens) nur durch ein Thatsächliches zur Thätigkeit erregt werden kann, um den Grund oder die Genesis desselben zu erforschen.

Daß die Thatsache, von welcher das philosophische Denken ausgeht, das Bewußtsein ist, dies macht den Begriff der Philosophie aus.

§. 2.

Das Philosophiren beginnt mit der Auflösung der genannten Thatsache in ihre Elemente oder, was dasselbe ist, damit, daß die Thatsache als bloße Thatsache aufgehoben, daß sie in ihren Grund zurückgeführt und in ihrer Genesis betrachtet wird.

Die Philosophie ist daher nichts anderes als die Darstellung der Genesis des Bewußtseins oder die Erklärung desselben.

§. 3.

Wir drücken die Thatsache, von der wir ausgehen, so aus: Das Gegebene ist für das Ich. Die Analyse dieses Satzes, der von niemand geläugnet werden kann, ist der Anfang der Philosophie. Diese Analyse gibt folgende Elemente:

1) Das Ich geht aus dem Gegebenen, aus dem Vorstellen des Gegebenen in sich zurück. 2) Indem das Ich aus dem Gegebenen in sich zurückgeht, stoßt es dasselbe als Anderes, als es, von sich. 3) Dies beides ist Ein ungetrennter Act. Nun aber ist das Insichzurückgehen des Ich aus dem Gegebenen ein reiner Act, folglich ist der in und mit diesem Acte gesetzte Act des Vonsichstoßens oder Act der Unterscheidung (wir wollen ihn vorerst so nennen) ebenfalls ein reiner Act. Wir haben daher denselben, wie den Act des Insichzurückgehens, nur als Act zu betrachten, der in und mit jenem gesetzt eine diesem entgegengesetzte Richtung nimmt, d. h. wir haben den Act der Richtung in sich zurück und aus sich hinaus, so daß jeder dieser Acte nur sich vollzieht mit seinem Gegentheil, und indem jeder dieser Act ist nur in und mit dem andern, beide im vollkommenen Gleichgewichte stehen.

Da der Act der Richtung aus sich hinaus mit dem Acte der Richtung in sich zurück sich vollzieht, so hat jener seinen Widerstand nicht von außen her (etwa in einem Anstoß), sondern in der Richtung in sich zurück, d. h. in derjenigen Thätigkeit, in welcher er selbst als Thätigkeit gesetzt ist. Die Identität des Actes der Richtung in sich zurück und Richtung aus sich hinaus ist also eine Totalität, außer welcher nichts ist.

Mit diesem Begriffe haben wir angefangen, zu philoso-

phiren. Es wird sich zeigen, daß hiemit das Bewußtsein in seinen Grund zurückgegangen ist, aus welchem es entsteht.

§. 4.

Mit der Richtung in sich zurück oder dem Acte der Reflexion in sich ist die Richtung aus sich hinaus gesetzt. Es ist daher der Act der Reflexion in sich innerhalb seiner selbst die Einheit mit seinem Gegentheile. Folglich ist 1) die Reflexion in sich für sich gesetzt, sie ist nicht ein Act, der sich nur mit seinem Gegentheile vollzieht, sondern der als für sich gesetzt sich vollzieht. 2) Indem die Reflexion in sich so für sich gesetzt ist, ist sie zugleich die Einheit mit ihrem Gegentheile, d. h. sie ist nicht für sich, sondern ist nur, indem sie zugleich als Richtung aus sich hinaus ist. Die Reflexion in sich ist also als für sich seiende in Einem gesetzt und aufgehoben; sie ist daher, indem sie gesetzt ist, ihrem Aufgehobensein entgegengesetzt.

Die für sich seiende Reflexion in sich ist das Bewußtsein, das Ich, Subject; dieses ist daher für sich als entgegengesetzt der unmittelbaren Einheit der Richtung in sich zurück und aus sich hinaus, oder es ist diese Einheit für das Ich als ihm entgegengesetzt. Nun ist dasjenige, was nicht für sich ist aber für das Bewußtsein, Object. Somit haben wir hiemit den Gegensatz des Subjects und Objects. Und da der erste Begriff (§. 3.), als durch die Analyse des thatsächlichen Bewußtseins gefunden, das Wesen desselben ausdrückt, so besteht das Bewußtsein darin, daß es die anfängliche unmittelbare Einheit seiner Elemente auflösend gegen sich als Object in sich geht. Folglich ist dem Bewußtsein das Object, dem es, indem es als Bewußtsein ist, sich entgegensetzt, nicht vorausgesetzt; es ist vielmehr Totalität (§. 3.) und erzeugt sich aus sich selbst; oder es ist sein eigener Grund, aus dem es als Bewußtsein (als für sich seiende Reflexion in sich) sich erhebt. Sofern es aber als für sich seiende Reflexion in

sich zugleich gesetzt und aufgehoben und damit der Gegensatz des Subjects und Objects gegeben ist, ist das Object in diesem Gegensatze für das Bewußtsein als unmittelbares.

Zusatz. Dasjenige, welches mit seinem Gegentheile verbunden ist, ohne für sich als es selbst Eins mit ihm zu sein, ist auf blos nothwendige Weise Eins mit demselben, und die Thätigkeit, welche nur thätig ist als in dieser nothwendigen Verbindung mit einer entgegengesetzten, ist selbst auf blos nothwendige Weise thätig. Diejenige Thätigkeit dagegen, welche als für sich gesetzt sich vollzieht, ist eine freie. Folglich ist das Bewußtsein freie Thätigkeit, welche im Gegensatz steht zu sich als nothwendige (als Object); oder es ist nicht freie Thätigkeit, ohne zugleich nothwendige zu sein und zunächst sich dieser, welche wesentlich mitgesetzt ist, sich entgegenzusetzen.

Erläuterung 1. Die unmittelbare Einheit der Richtung in sich zurück und aus sich hinaus ist das allgemeine Wesen der Natur. Wir können daher sagen, das Bewußtsein besteht darin, daß die Natur sich selbst Object wird; und der Idealismus, nach dessen Lehre das Bewußtsein sich selbst sein Grund ist, erweitert das Ich über seine scheinbare Particularität hinaus zum Wesen der Natur, so daß es aus der Natur als seinem Wesen sich selbst hervorbringt. Hier jedoch haben wir die wirkliche Natur noch nicht, sondern nur das Bewußtsein, welches wir ganz innerhalb seiner selbst betrachten. Es wird sich aber zeigen, daß der hier aufgestellte Begriff des Bewußtseins der nothwendige Vorbegriff für den Begriff der Natur ist, und wie sich dieser von unserem ersten Begriffe — der unmittelbaren Einheit der Richtung in sich zurück und aus sich hinaus — unterscheidet.

Erläuterung 2. Wir sehen schon bei unserm zweiten Begriffe deutlich, wie die Philosophie, das thatsächliche Bewußtsein zu ihrem Ausgangspunkte nehmend, ihr Geschäft in der Erklärung, d. h. in der Nachweisung der Genesis des Bewußtseins, hat. Es ist mit unserem ersten und zweiten Begriffe

der erste Schritt zur wirklichen Erklärung des Bewußtseins geschehen.

§. 5.

Die für sich seiende Reflexion in sich (§. 4. Zus.) ist freier Act. Sie ist, indem sie aufgehoben ist. Sie ist also nicht unmittelbar aufgehoben, sondern sie hebt sich auf kraft dessen, daß sie freier Act ist. Die für sich seiende Reflexion in sich, das Subject, ist daher nicht mehr unmittelbar und zugleich mit dem Objecte; sie ist das Prius des Objects. Als solches ist sie schlechthin, d. h. ohne Beziehung auf ihr Gegentheil, und daher erst wirklich gesetzt als für sich seiende Reflexion in sich, die sich als solche, also frei vollzieht. Dieser freie Act der Reflexion in sich, in welchem das Ich sich schlechthin setzt, indem er so schlechthin, somit nur er selbst, ganz er selbst ist, hebt sich auf zum Object, d. h. zur nothwendigen Einheit der Elemente oder zur nothwendigen Form der Thätigkeit (§. 4. Zus.). — Da der freie Act der Reflexion in sich als solcher, indem er nur er selbst ist, sich so zur Nothwendigkeit aufhebt, so ist in dem Moment dieser Aufhebung nur diese gesetzt. So gewiß aber das Ich als sich schlechthin setzend sich aufhebt, so gewiß stellt es sich aus seinem Sichaufheben als sich setzendes wieder her. So ist das Ich der Wechsel sich zu setzen und sich aufzuheben, in welchem jedes dieser Glieder, indem es gleichsam allein ist, sogleich in sein Gegentheil verschwindet, und in dieses verschwindend sogleich wieder aus ihm hervortritt. Indem nun aber der freie Act der Reflexion in sich es ist, welcher im Wechsel mit sich selbst begriffen sich aufhebend sich setzt, und sich setzend sich aufhebt, so ist das Ich, das sich schlechthin setzt, in diesem Wechsel Identität des Subjectiven und Objectiven. Das Ich ist aber in diesem Wechsel immer nur das eine, und nur das andere; es kommt also nicht dazu, die Elemente zur Einheit zu verknüpfen oder sich (den freien

Act der Reflexion in sich nämlich) als ihre Einheit zu setzen. Zugleich aber stellt es sich im Wechsel dar, daß der freie Act der Reflexion in sich eben so sehr dieß ist, sich aufzuheben und sich zu setzen. Folglich ist das Bewußtsein als Streben, Einheit des Subjectiven und Objectiven zu sein. Da nun das Ich gerade in diesem Wechsel als der freie Act der Reflexion in sich d. h. als diese Einheit gesetzt ist, so ist das Bewußtsein selbst hiemit nur als Streben.

Zusatz 1. In diesem Streben ist der Begriff des Ich gesetzt, der realisirt werden soll; dieser Begriff des Ich ist daher der der freien Thätigkeit, welche die Einheit ihrer selbst und der Nothwendigkeit ist.

Zusatz 2. Daß das Ich als sich schlechthin setzend oder als Prius des Objects Identität des Subjectiven und Objectiven ist, ist der Satz des Idealismus. Der Idealismus ist mit der Erklärung des Bewußtseins nothwendig gegeben; denn es ist der freie Act der Reflexion in sich. — Es ist jedoch zu bemerken, daß der Begriff des Ich, daß es sich schlechthin setzt, hier nicht als unmittelbar auftritt, sondern in seiner Genesis aufgezeigt ist; daß das Ich aus seiner Voraussetzung oder seiner Natur (unserem ersten Begriffe) sich erhebend sich zum Prius seiner Natur als seines Objectes macht, welches die allgemeine Form des Entwicklungsgangs des Geistes überhaupt ist und jeden blos subjectiven Idealismus vollständig beseitigt.

Zusatz 3. Wir können den aufgestellten Wechsel auch bezeichnen als den Wechsel der That und Hingebung, welcher überhaupt die allgemeine Lebensform des Bewußtseins ist; die Hingebung ist eine mit Freiheit vollzogene Aufhebung des Fürsichseins; es liegt also in ihr die Einheit des freien Actes und der nothwendigen oder durch Natur bestimmten Thätigkeit — ein Begriff, ohne welchen eine Sittenlehre unmöglich ist, sofern, daß der Impuls des Triebes der naturnothwendigen Thätigkeit in der Freiheit liegt, der Grundbegriff des Sittlichen ist.

§. 6.

Nennen wir den ersten, zweiten und dritten Begriff Thesis, Antithesis und Synthesis, so sind diese drei Formen die nothwendigen Entwicklungsformen des Bewußtseins überhaupt, aber nicht blos des Bewußtseins, sondern, wie sich später zeigen wird, alles dessen, was ist.

Thesis, Antithesis und Synthesis bilden zusammen den Anfang der Philosophie, sofern sie (im Streben der Synthesis) den Begriff (des Bewußtseins) aufstellen, um den es sich in der Philosophie allein handelt. Die Philosophie ist daher in dem Sinne voraussetzungslos, daß sie den Begriff, den sie bearbeitet, selbst erzeugt; sie ist aber nicht voraussetzungslos in dem Sinne, daß sie an der Thatsache des Bewußtseins ihren Ausgangspunkt hat. Eine Philosophie, welche in jeder Beziehung voraussetzungslos wäre, also keine Thatsache erklärte, wäre völlig werthlos, weil der Gegenstand ihrer Begriffe das Nichts oder eine erträumte Realität sein würde.

§. 7.

Es gibt für die Philosophie keine Wissenschaft außer ihr. Denn das, was außer sie fällt, fällt in die Thatsache des Bewußtseins als solche, welche keine Wissenschaft ist. Oder, für die Philosophie ist nichts außer dem Bewußtsein; das, was sie betrachtet, ist die Totalität; es gibt daher für die Philosophie keine Wissenschaft außer ihr, und indem sie entsteht, entsteht die Wissenschaft schlechthin (als Erklärung des Bewußtseins).

Es gibt folglich keine Einleitungswissenschaft in die Philosophie.

Eine Einleitung in die Philosophie hat die gegebenen Hauptbegriffe in ihre Widersprüche aufzulösen und damit dieselben als Probleme zum Bewußtsein zu bringen. Diese Betrachtungen sind aber nicht selbst eine Wissenschaft, weil diese jene Begriffe nicht als gegeben, sondern in ihrer Entste-

hung, so wie sie innerhalb der Genesis des Bewußtseins sich bilden, betrachtet. Innerhalb der Philosophie aber kann nicht von widersprechenden, sondern nur von gültigen, mit sich einstimmigen Begriffen die Rede sein, und es ist falsch, daß der Widerspruch das Motiv der Dialektik sei. Die Dialektik ist nichts anderes als eine Bestimmung der Begriffe, nicht Negation derselben als widersprechender. — Deßhalb ist eine Einleitung in die Philosophie möglich in dem bemerkten Sinne. — Dieselbe ist aber nicht nothwendig; denn wäre sie nothwendig, so hätte die Philosophie an jedem gegebenen Begriff dadurch, daß er in Widersprüche aufgelöst wird, einen Anfang der Untersuchung (wie bei Herbart). Allein nicht diese Begriffe sind die vielen Thatsachen, von denen die Philosophie ausgeht, sondern das Bewußtsein ist die Eine Thatsache, von der sie ausgeht. Die Einleitung ist also keine Grundlegung für die Philosophie selbst als Wissenschaft, sondern eine Ueberführung des Einzelnen, daß man, wenn man die Gültigkeit seiner Begriffe wiederherstellen wolle, nothwendig philosophiren müsse. Da es aber leicht ist, von der Thatsache des Bewußtseins aus in die Philosophie hineinzukommen, und da man auf diese Weise nicht blos überführt wird, daß man philosophiren müsse, sondern wirklich philosophiren lernt, so ist auch eine solche Einleitung überflüssig; sie ist nur erforderlich um der Herzenshärtigkeit willen.

Da die Philosophie, indem sie das Bewußtsein erklärt, in ihren Begriffen nur das im wirklichen Bewußtsein Gegebene wiederzugeben hat, so läßt sich auch eine Einleitung in die Philosophie denken, welche diese gegebenen Begriffe ohne Rücksicht auf Widersprüche in denselben als gegebene beschreibt und dadurch mit demjenigen bekannt macht, was in der Philosophie begründet wird. Jedoch wäre eine solche Beschreibung ohne alle Kritik der gegebenen Begriffe nicht möglich, und würde daher in die erste Form der Einleitung hinüberspielen. Eine solche Einleitung wäre übrigens für die Philosophie selbst

sehr nützlich, weil sie dadurch gewarnt würde, irgendwie das im Bewußtsein Gegebene zu überschreiten und Selbstgemachtes, Erkünsteltes an dessen Stelle zu setzen.

II. Ueber das Verhältniß Gottes und des menschlichen Bewußtseins.

§. 8.

Das thatsächliche Bewußtsein, von welchem wir ausgehen, ist das menschliche; ein anderes kann nicht Thatsache für uns sein. Von diesem ergab sich (§. 2.), daß außer ihm nichts ist. Weiterhin aber sehen wir, daß dasselbe als bloßes Streben ist, zu sein. Es bedarf also eines Grundes, durch den es wirklich wird. Dieser Grund wird Gott sein. Es wird also in Gott wirklich sein, so daß Gott dasjenige ist, außer welchem nichts ist, d. h. in welchem das Bewußtsein ist. So ist die Frage über das Verhältniß Gottes zum Bewußtsein und zwar zum menschlichen gleich der Frage über das Verhältniß Gottes zum Endlichen überhaupt.

§. 9.

Die Schwierigkeit dieser Frage besteht darin, daß Gott die absolute Einheit, das absolute Ganze ist (wie jeder zugeben muß), und dabei das Endliche d. h. das Bewußtsein als verschieden von diesem Ganzen, als dasjenige, was nicht Gott ist, existiren soll, wozu noch kommt, daß das Bewußtsein selbst (jedenfalls als Persönlichkeit) auf Totalität Anspruch macht. Wir haben also zwei Totalitäten, welches geradezu ein Widerspruch ist; und es scheint, es könne nur die eine oder nur die andere gesetzt werden. Es sollen aber beide gesetzt werden.

Indem wir nun zeigen, wie das Streben des Bewußtseins, zu sein, sich realisirt, muß sich die aufgestellte Frage von selbst beantworten, und in dieser Beantwortung der Aus-

druck des Verhältnisses Gottes zum Endlichen in einem vollkommen einstimmigen, d. h. gültigen Begriff sich ergeben.

§. 10.

In dem Wechsel, in welchem das Bewußtsein zu sein strebt, ist 1) die freie oder für sich seiende Reflexion in sich als Prius des Objects (der nothwendigen Einheit der Elemente) ganz sie selbst, sie ist schlechthin, ohne der Ergänzung durch ein Anderes zu bedürfen; sie ist das schlechthin Ganze. 2) Als dieser rein freie Act der Reflexion in sich setzt sich das Ich als aufgehobenes (zur nothwendigen Einheit der Elemente), d. h. ist es für sich seiende Reflexion in sich nicht schlechthin, sondern indem diese zugleich zur nothwendigen Einheit der Elemente oder zum nothwendigen Acte der Reflexion in sich (§. 4. Zus.) aufgehoben ist. — Der Wechsel selbst fordert, diese beiden Punkte zu scheiden und zusammenzufassen.

Damit ist fürs Erste das Streben des Bewußtseins, wirklich zu sein, realisirt. Denn die rein freie Reflexion in sich, die schlechthin als solche ist, ist das schlechthin Ganze, die absolute Einheit, sie ist also wirklich; im Wechsel ist sie nur als Streben, weil sie immer nur ist als in ihr Gegentheil verschwindend. Dieser rein freie Act der Reflexion in sich ist aber als solcher dieß, sich zu setzen als aufgehoben zum nothwendigen Acte; diese Form des freien Actes der Reflexion in sich ist also wirklich kraft der für sich seienden Reflexion in sich, die als solche schlechthin ist.

Fürs Zweite ist damit das Verhältniß Gottes und des menschlichen Bewußtseins bestimmt. Der rein freie Act der Reflexion in sich ist als solcher in sich vollendet, denn er ist das schlechthin Ganze, die absolute Einheit. Dieß ist der Begriff Gottes. Gott ist die reine in sich vollendete Freiheit, er ist a se; als für sich seiende Reflexion in sich, die als solche ist, besteht er darin, sich schlechthin zu setzen; die rein freie That ist sein Sein. — Dieser reine freie Act der Reflexion in

sich, indem er so in sich vollendet ist, als solcher ist und bleibt, ist dieß, sich zu setzen als aufgehoben. Offenbar entsteht damit ein zweites Sichsetzendes, ein solches nämlich, welches nicht reine Freiheit, sondern zugleich zur Nothwendigkeit aufgehoben ist. Dieses war in der Synthesis als Streben, und ist nun wirklich geworden; es ist also das menschliche Bewußtsein. — Das menschliche Bewußtsein ist daher wirklich durch Gott als rein freien Act und in Gott, kraft Gottes, aber als ein zweites von Gott verschiedenes Wesen.

Das menschliche Bewußtsein ist für sich als Streben, in diesem Streben geht es in Gott zurück und verwirklicht sich so. Das menschliche Bewußtsein kommt also für sich allein gar nicht zu Stande. Hiebei ist zweierlei zu bemerken. 1) Indem das Bewußtsein auf die bezeichnete Weise, da es vorher für sich als Streben ist, wirklich wird, so heißt dieß: das Bewußtsein ist an ihm selbst sein Grund, sein Princip, eben der Act, sich schlechthin zu setzen; es besteht darin, von dem absolut freien Act, der sein Princip ist, auszugehen; und dazu, daß es sich setzt, als aufgehoben, daß es so wirklich ist, kommt es nur, indem es als sein Princip ist. 2) Dieser rein freie Act der Reflexion in sich ist aber als solcher in sich vollendet, und indem er dieß ist, setzt er sich als aufgehoben, womit nach dem Vorigen ein zweites Sichsetzendes gegeben ist, eben das menschliche Bewußtsein als Freiheit, die nicht rein, sondern zugleich Nothwendigkeit ist, so daß der rein freie Act der Reflexion in sich, die reine Freiheit, die Gott ist, gänzlich jenseits desselben bleibt. — Das Bewußtsein ist also dieß, in Gott als s e i n Princip zurückzugehen, und durch und kraft dieses Princips, also gänzlich in ihm, wirklich zu sein, aber als zweites von Gott verschiedenes Wesen. Indem es selbst s e i n Princip, der Act, sich schlechthin zu setzen, ist, setzt es sich kraft dieses Actes, der in sich vollendet (Gott) ist, als aufgehoben, d. h. es ist in Gott ein zweites selbständiges Wesen. Dieß ist der kurze Ausdruck für das vom Wechsel abgeleitete.

Das Wissen Gottes ist nichts anders als ein Sichwissen des Menschen in Gott (Gott wird nicht als Object gewußt, in welchem Fall er nicht Gott, nicht die absolute Einheit wäre). Dieses Sichwissen des Menschen in Gott ist von selbst durch das Bisherige gegeben. Denn das menschliche Bewußtsein setzt sich als aufgehoben kraft der göttlichen Freiheit, oder in Gott; es weiß sich also in Gott als zweites selbständiges Wesen. Man sieht dieß leicht ein, sobald man weiß, daß das Sichwissen des Menschen eben nichts anders als die Handlung des menschlichen Bewußtseins ist, sich zu setzen. Achtet man darauf, wie dieser Act zu Stande kommt, so weiß man auch, daß der Mensch sich in Gott weiß. Und das Sichwissen des Menschen ist nicht möglich, ohne Wissen Gottes zu sein.

Anmerkung. Der Mensch ist Ich, d. h. freie Reflexion in sich, er besteht darin, sich schlechthin zu setzen, er ist a se. Wo ist hier ein Raum für Gott? Und doch kann jener Begriff nicht aufgegeben werden. Zugleich aber wissen wir, daß wir Menschen endliche Wesen sind, und daß wir durch ein höheres Wesen, welches a se ist, unser Dasein haben. Diese Begriffe sind gegeben; man suche sie denkbar zu machen. Solche Fragen, die unvermeidlich sind, erfordern allerdings angestrengteres und gründlicheres Denken, als dasjenige ist, welches gegenwärtig von Journalartikeln u. dgl. für Philosophie ausgegeben wird.

§. 11.

Wir haben den wesentlichen Begriff des Verhältnisses des Menschen zu Gott bestimmt. Da es sich nun aber gezeigt hat, daß der Mensch erst in Gott wirklich ist, so ist es von Wichtigkeit, daß diese erste oder unmittelbare Existenz des Menschen näher bestimmt werde. Indem der rein freie Act der Reflexion in sich (Gott als reine Freiheit) als so in sich vollendet dieß ist, sich zu setzen als aufgehoben, und damit das menschliche Bewußtsein wirklich ist, und daher umgekehrt dieses, sofern es sich setzt (als aufgehoben), selbst sein Princip ist: so sind hier

zwar die beiden Acte, der Act der göttlichen Freiheit und der Act des menschlichen Bewußtseins als solche schon vorhanden, aber sie sind doch noch nicht als unterschieden gesetzt; nicht so, als ob Gott selbst nicht blos der Act der reinen Freiheit wäre, sondern als Gott der Act des Bewußtseins — dieß ist unmöglich, weil Gott als reine Freiheit in sich vollendet ist —, sondern so, daß der Act des menschlichen Bewußtseins, worin es sich setzt als aufgehoben, noch Ein Act ist mit dem Act der rein freien Reflexion in sich, der göttlichen Freiheit, und so kraft dessen und in ihm sich vollzieht. Der Mensch ist zwar als zweites verschiedenes Wesen; aber für sich ist er dieß nicht, denn der Act seines Bewußtseins hat sich noch nicht getrennt vom Acte der göttlichen Freiheit. Es ist daher auch das menschliche Bewußtsein als solches nur einerseits für sich seiende Reflexion in sich, andererseits als solche nur aufgehoben zur nothwendigen Einheit der Elemente; es ist als bloße Dualität dieser Elemente des Subjectiven und Objectiven. Einheit mit sich in dieser Differenz ist es nicht als es selbst, sondern nur indem sein Act sich zu setzen als aufgehoben ungetrennt Ein Act ist mit dem Acte der göttlichen Freiheit. Jene Dualität ist aber ebendeßhalb nicht für sich als solche, sondern ist, weil der Act des Bewußtseins sich zu setzen als aufgehoben sich noch nicht getrennt hat vom göttlichen Acte der reinen Freiheit, auch ganz in diese göttliche Einheit versenkt, obwohl sie als Dualität vorhanden ist. — Diese Bestimmungen versteht man leicht, wenn man weiß, daß der Act des Bewußtseins sich zu setzen als aufgehoben nur möglich ist in Kraft der reinen göttlichen Freiheit, als rein identisch mit dieser aber auch sich wirklich vollzieht. Dieses wesentliche Verhältniß des Menschen zu Gott ist hiemit nur in seiner ersten ursprünglichen Form festgehalten.

§. 12.

Das menschliche Bewußtsein ist wirklich; es ist in seinem Aufgehobensein zur nothwendigen Einheit der Elemente (zur

nothwendigen Thätigkeit oder Natur) es selbst als für sich seiende Reflexion in sich; d. h. (§. 4.) das Bewußtsein ist sich Object in seiner nothwendigen Thätigkeit oder Natur, so daß es in Einem die Reflexion in sich (dieselbe Thätigkeit) als freie und als nothwendige ist. Dieß ist der Begriff des Willens. Der Wille kommt nur dem Wesen zu, das seine Natur zu seinem Objecte macht; die Naturwesen haben darum, aber auch nur darum keinen Willen, weil sie ihre Natur nicht zu ihrem Objecte machen.

Da die erste, unmittelbare Existenz des Bewußtseins Wille ist, oder mit der ersten Existenz des Willens zusammenfällt, so ist diese erste Existenz der Stand der Unschuld. Unschuld sagen wir von einem Wesen aus, das Wille ist, und sofern es Wille ist; der Zustand des Menschen, in welchem er dem bloßen Naturtriebe folgt, kann nicht für den Zustand der Unschuld ausgegeben werden. Der ansichseiende Wille — die Unschuld — ist nicht der blos natürliche Wille, sondern der Wille, der ungeschieden in Gott ist.

Im Willen entspringt das Wissen von Gott (§. 10).

§. 13.

Das Bewußtsein ist als bloße Dualität für sich seiende Reflexion und zugleich aufgehoben zur nothwendigen Einheit der Elemente, und als ungeschieden in Gott seiend in Einheit mit sich. Die Dualität, die das Bewußtsein ist, zerfällt aber als solche; denn das Bewußtsein ist einerseits nur für sich seiende Reflexion in sich, andererseits nur als aufgehoben zur Natur. Also setzt sich das Bewußtsein innerhalb der Dualität; indem es aber als solche rein für sich seiende Reflexion in sich zugleich ist als ebenso nur aufgehoben zur Natur, so setzt es sich hiemit seinem Aufgehobensein zur Natur entgegen. So tritt der Act des Bewußtseins aus seiner ungeschiedenen Einheit mit dem Acte der göttlichen Freiheit heraus. Da hiemit der Wille einerseits für sich wirkender Naturwille, andererseits für sich

wirkend rein freier Wille und so mit sich entzweit, sich selbst entgegengesetzt ist, so ist dieß das Böse.

Das Bewußtsein (als menschliches) setzt sich schlechthin, ist für sich, und hat diesen Act ursprünglich als den seinigen nur, indem es sich seinem Aufgehobensein zur Natur entgegensetzt. — Diese Entgegensetzung oder das Böse ist rein die That des Menschen, der an sich schon in Gott als selbständiges Wesen ist, im Bösen aber sich als solches setzt. So haben wir für das Böse, wie nothwendig ist, eine unabhängige Wurzel in Gott.

Mit dem Bösen wird vom Anfang des menschlichen Bewußtseins aus fortgeschritten; mit ihm beginnt die Entwicklung. Es ist klar, daß diese Entwicklung rein allein Entwicklung des menschlichen Bewußtseins ist. Während Gott als reine Freiheit in sich vollendet ist, hat der Mensch erst sich als Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit zu realisiren, und diese Realisirung allein ist Entwicklung. — Der Wille ist frei, indem er zugleich Natur und der Nothwendigkeit unterthan ist. Diese anfängliche Dualität zerbricht das Böse; sie wird zur Entgegensetzung. Der Wille nun ist wahrhaft freier, wenn er nicht nur frei, nur für sich seiende Reflexion in sich, und nur zur Natur aufgehoben ist, sondern wenn er kraft seiner Freiheit sich als Natur setzt, denn so erst hat er seine Nothwendigkeit bezwungen, während diese in jener Dualität noch unüberwunden neben ihm steht. Die Darstellung der Realisirung dieser Freiheit ist das System der Willensbestimmungen. Es wird sich zeigen, wie damit der Wille wieder in Gott zurückgeht und als dieser freie Wille in Gott ist. Indem die ursprüngliche Form des Willens identisch ist mit der ursprünglichen Form des wirklichen Bewußtseins, dieses aber die Realität der Synthesis (des Anfangs der Philosophie) ist, so ist das System der Willensbestimmungen die erste philosophische Wissenschaft (die sich als solche durch den Anfang der Philosophie selbst begründet). Sie ist aber nicht blos die erste, son-

dern die Grundwissenschaft, weil der Wille, der seinem Begriffe nach ungetrennt der Act der göttlichen Freiheit ist, und sofern er sich als freien realisirt, diese Freiheit als die seinige hat, nothwendig die Totalität ist, außer welcher nichts ist, weil daher das System der Willensbestimmungen in seinem höchsten Begriffe — dem höchsten Gut — den Begriff oder die Einheit der Idee erzeugt, welche die gemeinsame Grundlage bildet für Natur und Geist (welches später genauer gezeigt werden wird). Das System der Willensbestimmungen ist daher idealistisch. Sind nun aber Natur und Geist nur Realisationen des höchsten Guts (des menschlichen Willens), so sind auch diese Entwicklungen nur Entwicklungen des menschlichen Wesens, nicht aber Gottes, welcher aber die ewige Freiheit ist, durch welche der menschliche Wille und somit diese ganze Entwicklung ist, und in welchem sie ist, so gewiß der Wille in Gott ist.

§. 14.

Der Begriff der Persönlichkeit Gottes enthält 1) daß Gott rein frei ist, von aller Naturnothwendigkeit los und ledig; 2) daß er als diese reine Freiheit über allem Endlichen ist in sich vollendet, während das Endliche erst im Kampfe mit der Nothwendigkeit seine Freiheit realisiren muß; 3) daß Gott als der Act der reinen Freiheit der Grund des Endlichen ist und als solcher nicht irgendwie in den Zusammenhang des Existirenden hereinfällt; 4) daß der Mensch in Gott selbständiges, persönliches Wesen ist. Sind dieß die wesentlichen Merkmale der Lehre vom persönlichen Gott, oder des Theismus, so ist das System der Willensbestimmungen ganz unzweideutig theistisch. Sofern aber im persönlichen Gott ein einzelnes, besonderes Wesen vorgestellt wird, das dem Menschen als Object gegenübersteht und im Widerspruch mit dem Vorhergehenden in den Zusammenhang des Existirenden, Endlichen hereinfällt (da ist), so kann der Begriff des persönlichen Gottes nicht der des Systems der Willensbestimmungen sein, noch kann er je Begriff

der Philosophie werden. Macht man gegen die Leugnung dieses Gottes das religiöse Bedürfniß des Gebets geltend, so ist zu bemerken: die Philosophie weiß, daß der Mensch in Gott sich versenken muß, um kraft seiner er selbst und mit sich einig zu sein, welches unmöglich durch die Vorstellung Gottes als eines besonderen, von uns getrennten Wesens erreicht werden kann. Den Willen Gottes aber durch das Gebet bestimmen zu wollen, ist ganz verkehrt; es gibt eine Versöhnung mit dem, was geschieht, mit der Naturnothwendigkeit, welche wir allerdings in Gott haben, und welche vernünftig ist und unwandelbar das ganze Leben beherrscht (wie man dieß aus der Religionslehre sehen wird).

Keinenfalls ist unsere Lehre Pantheismus. Wir sehen deutlich ein, daß das menschliche Bewußtsein Gottes bedarf, aber Gott nicht des menschlichen Bewußtseins; Gott verwirklicht sich nicht im menschlichen Bewußtsein, er entwickelt sich überhaupt nicht, sondern nur das menschliche Bewußtsein als solches. Während eine Philosophie, welche von vorne herein nur Metaphysik, gegenständliches Denken ist, und dieses als Einheit des Denkens und des Seins als Gott, das Absolute setzt, Gott im logischen Proceß sich entfalten läßt (welches daher der Standpunkt des Realismus ist), betrachten wir von vorne herein das Bewußtsein als Wille, als Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit, über welcher Gott als reine Freiheit steht; und dieß ist der Standpunkt des Idealismus.

Sehen wir zurück auf den Anfang, von dem wir ausgegangen sind, so kann wenigstens kein Zweifel darüber sein, daß wir den einzig richtigen Weg eingeschlagen haben, den wahren Begriff Gottes zu beweisen. Denn der Begriff Gottes muß der wahre sein, der als Grund der Möglichkeit einer unbestreitbaren Thatsache innerhalb der Erklärung derselben entsteht. Mit dieser Entstehungsweise des Begriffs Gottes hängt aber der Satz zusammen, daß die Dualität in Gott das menschliche Bewußtsein ist. Wir werden von demselben in der Religions-

lehre einen wichtigen Gebrauch zu machen haben, abgesehen davon, daß unser Theismus, wenn man unsere Lehre so nennen will, hierauf beruht.

III. Ueber die Schöpfung.

§. 15.

Wir haben die Vorstellung der Schöpfung. Diese Vorstellung, so wie sie gegeben ist, ist nicht denkbar. Man darf aber nicht die Nichtdenkbarkeit der Vorstellung für eine Nichtdenkbarkeit der Sache ausgeben, und die Fehler, die unserer Vorstellung anhängen, vermöge welcher sie nicht denkbar ist, durch das Vorgeben der Unbegreiflichkeit der Sache verstecken. Es ist dieß am allerwenigsten ein Beweis der Bescheidenheit des menschlichen Denkens, vielmehr ein Beweis des Gegentheils. Ein solches Argument lautet richtiger ausgedrückt so: meine Vorstellung stellt die Sache vor wie sie ist, so gewiß also meine Vorstellung undenkbar ist, so gewiß ist die Sache undenkbar. So z. B. in der Lehre von der Dreieinigkeit; die Vorstellung derselben ist undenkbar, aber die Sache ist so, wie ich sie vorstelle, also ist die Sache undenkbar. Wer gibt mir das Recht, ohne weiteres die Objectivität meiner Vorstellung zu behaupten? Vielmehr ist das erste, was ich thun muß, nichts anders, als daß ich die bloße Subjectivität meiner Vorstellung zugestehe; ist dieß geschehen, dann werde ich diese Vorstellung als meine subjective Vorstellung untersuchen, erst nach ihrer Berichtigung werde ich wagen, durch sie die Sache zu bestimmen; dann werde ich freilich die Sache anders vorstellen müssen, als es vorher geschehen.

Nach dem gegebenen Begriff der Schöpfung hat Gott die Welt aus Nichts geschaffen. Dieser Begriff ist nicht denkbar, weil er sich widerspricht, weil in ihm entgegengesetzte Begriffe unmittelbar als entgegengesetzte, sich ausschließende zur Einheit verknüpft sind. Nämlich Gott, der rein freie Wille, hat

die Welt, also die Natur, d. h. die nothwendige Einheit von Thätigkeiten, in welcher jede Thätigkeit nur auf nothwendige Weise sich äußert, aus Nichts, d. h. als rein freier Wille, geschaffen. Der rein freie Wille ist als solcher in sich selbst nicht Natur, sondern völlig naturlos, und bleibt als rein freier in sich, wie dieß der Begriff Gottes fordert; er hebt sich also nicht zur Natur auf, noch auch macht sich derselbe als rein freier Wille zur Natur, er schafft sie aus Nichts, auch nicht aus sich. So wird durch dieses Nichts die reine Freiheit schlechthin ausgeschlossen von der nothwendigen Einheit der Thätigkeiten (der Natur); beide aber werden im Begriffe der Schöpfung in die Einheit eines Begriffs verbunden. Wenn dieß nicht ein Widerspruch ist, so gibt es keinen.

Wir lassen diesen Widerspruch einstweilen ruhen, und suchen von unseren Prämissen aus den Begriff der Schöpfung zu gewinnen.

§. 16.

Will man die Schöpfung der Welt erklären, so muß man vor allen Dingen einen Standpunkt einzunehmen wissen, auf welchem man sicher ist, ganz in einem realen Proceß sich zu befinden, der nicht blos ideal, nicht blos ein Proceß innerhalb des Bewußtseins ist, so wie derjenige war, den wir als den Anfang der Philosophie aufgestellt haben. Es muß also gesetzt werden, daß die Schöpfung von Etwas ausgeht, welches schlechterdings nicht in unser Bewußtsein hereinfällt, sondern vor und über allem Bewußtsein ist; denn die Schöpfung, von einem solchen ausgehend, muß wohl ein realer und nicht blos idealer Proceß sein. Es erhebt sich also die schwierige Frage, wie können wir von einer Entwicklung aus, die ganz innerhalb unseres Bewußtseins vor sich geht (mit einer solchen beginnt die Philosophie), auf einen Punkt kommen, der als solcher schlechthin vor und über allem Bewußtsein liegt, so daß von diesem Punkte aus die bisher blos ideale Entwicklung in eine

reale umschlägt? Vor der Hand ist aber leicht zu sehen, daß wir, wenn wir irgendwie auf ein solches Transscendentes kommen wollen, von uns aus dazu kommen müssen; daß das Bewußtsein selbst durch seine innere Entwicklung sich dazu aufheben muß. Denn würde dasselbe unmittelbar aufgestellt, so hätte das Bewußtsein vollkommen Recht, sich gegen es zu erheben, und es als blos für es seiend zu setzen, womit denn der ganze Begriff des Transscendenten verloren ginge. Allein gesetzt, wir haben ein solches Transscendentes als Princip einer realen Entwicklung, ist nun diese Entwicklung nicht selbst transscendent für uns und schlechthin jenseits unseres Bewußtseins? Wäre sie jenseits unseres Bewußtseins, so wäre sie das Ding an sich, das eben so nur für uns ist, und der reale Proceß wäre wieder verloren. Der reale Proceß muß also nothwendig irgendwie als solcher doch zugleich Proceß des Bewußtseins, idealer oder immanenter Proceß sein. Dieß werden wir dadurch erreichen, daß wir das Bewußtsein in seiner innern Entwicklung in dieses Transscendente zurückgehen, und von ihm aus die Entwicklung desselben als einen realen Proceß beginnen lassen. So viel ist wenigstens deutlich, daß dieß geschehen muß, obgleich wir noch nicht wissen, wie es geschieht.

Um dieß zu zeigen, ist nöthig, einige Hauptbegriffe aus dem System der Willensbestimmungen zu geben; vermittelst dieser werden wir sehen, wie das Bewußtsein von seinem idealen Proceß aus in den realen umschlägt, und zugleich werden wir durch sie die Erklärung der Schöpfung, oder die Entstehung der Natur gewinnen.

§. 17.

Setzen wir, was sich aus dem gegebenen Begriff des Willens leicht ergibt, der freie, geistige Wille, so wie der Naturwille sei als für sich wirkend, und beide seien in Einheit so, daß der für sich seiende Wille ganz als solcher ist, indem er ganz zum Naturwillen aufgehoben ist, so ist die Ein-

heit des freien Willens und des Naturwillens noch eine nothwendige, weil der freie Wille nicht als er selbst die höhere Einheit seiner selbst und des Naturwillens ist (§. 4. Zusatz), und diese nothwendige Einheit ist das Gute.

Ist nun im Guten der Wille in Einem ganz als für sich seiender und ganz als Natur, so dürfen wir nur die Begriffe, die hierin liegen, scheiden und zusammenfassen, so haben wir den Begriff des Sollens. Denn ist der Wille in Einem ganz als für sich seiender und ganz als Natur, so ist offenbar das Fürsichsein des Willens doppelt gesetzt; es ist in Einem in unmittelbarer, nothwendiger Einheit mit dem Naturwillen, und schlechthin für sich seiend (der rein freie Act der Reflexion in sich), d. h. der Wille setzt sich schlechthin als guten oder nothwendigen Willen; er gibt sich frei das Gesetz des Guten, und ist Sollen (oder Gewissen).

Anmerkung 1. Diese Deduction enthält die wirkliche Erklärung des Sollens, und gibt damit diesen Begriff wieder so, wie er gegeben ist.

Anmerkung 2. Die Freiheit ist ursprünglich nur als Autonomie (vergl. Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, und Kritik der praktischen Vernunft).

§. 18.

Dasjenige Fürsichsein des Willens, welches in nothwendiger Einheit ist mit seiner Natur, ist im Sollen ungetrennt zugleich als schlechthin freies, es tritt daher aus der nothwendigen Einheit mit der Natur des Willens (d. h. derjenigen Einheit der Elemente, welche gleich anfangs in der Thesis aufgetreten ist) gänzlich heraus; der Wille, so als schlechthin freier aus derselben in sich reflectirt, geht als solcher gegen sie als sein Object in sich. Zugleich aber, indem das Fürsichsein des Willens, welches in nothwendiger Einheit mit seiner Natur ist, absolut wird, sich schlechthin vollzieht, oder der Act des Bewußtseins ist, sich schlechthin zu setzen, so besteht dieser Act

darin, sich schlechthin zu setzen als Natur (als nothwendige Einheit der Elemente, wie sie in der Thesis ist), und der Wille hat diese seine Natur als seine freie That, ohne irgendwie zugleich (wie im Guten und im Sollen) als für sich seiender auf nothwendige Weise Eins mit derselben zu sein. Indem nun dieß beides zusammenfällt, daß der Wille in ihm selbst seine Natur als seine absolut freie That hat, und daß er gegen sie als sein Object, worin sie unabhängig von ihm und unmittelbar ist, in sich geht, und indem er in diesem beidem einig ist, d. h. in Einem seine naturnothwendige Thätigkeit unabhängig von ihm als freiem sich vollzieht, und er dieselbe in sich als seinen schlechthin freien Willen, als seine That hat, so ist dieß der Begriff der Glückseligkeit. Vergl. System der Willensbest. S. 112. Anm. Schelling, System des transscend. Ideal. S. 403: „Im Begriff der Glückseligkeit wird, wenn er genau analysirt wird, nichts anders gedacht, als eben die Identität des vom Wollen unabhängigen mit dem Wollen selbst.“ Um den Begriff der Glückseligkeit zu bestimmen, muß also dieses Unabhängige als solches gesetzt und zugleich der Wille in ihm selbst so gefaßt werden, daß er dieses Unabhängige, die reine Natur, als seine That hat.

Anmerkung. Bei dieser Deduction der Glückseligkeit aus dem Sollen wurden mehrere Mittelbegriffe, auf welche einzugehen mein Zweck nicht erfordert, übersprungen; sie ist aber nichts desto weniger verständlich.

§. 19.

Der Wille, der in Einem seine Natur auf unmittelbare von ihm unabhängige Weise als Object vor sich, und dieselbe als seine reine That hat, setzt sich kraft dieser That der Unmittelbarkeit seiner Natur oder seines objectiven, von ihm unabhängigen Daseins entgegen, um sie schlechthin als seine That zu haben. Sein unmittelbares Dasein bleibt als solches; aber sein Dasein, das er sich durch seine That gibt, wird hiemit

gesetzt als aufgehoben in diesem unmittelbaren Dasein; so setzt er sich demselben entgegen als einem unmittelbaren, von ihm unabhängigen Dasein, worin sein Dasein aufgehoben, negirt ist. Dieß ist das Uebel (vgl. Syst. der Willensbest. §. 28. Der hier gegebene Begriff ist adäquat, so bald man denselben durch den genaueren Begriff des Objects ergänzt, der dort fehlt; man sehe namentlich, was dort über das Problem des Daseins des Willens gesagt ist).

Die unmittelbare, vom Willen unabhängige Natur ist nur in dem Acte der Entgegensetzung gegen sie. Folglich ist der Wille als reine That durch sich Natur in diesem Acte der Entgegensetzung; und der vollständige Ausdruck hiefür ist, daß der Wille von sich als reiner That anfangend, und sich als reine Freiheit erfassend, als diese freie That sich als Natur von sich stoßt. Denn indem der Wille in diesem Acte der Entgegensetzung erst sich als Natur setzt, so ist das nothwendige Prius dieser Entgegensetzung, daß er sich als reine Freiheit erfaßt.

Es kommt alles darauf an, uns die Bestimmtheit dieses Begriffs nicht entwischen zu lassen. Der Wille erfaßt sich als rein freie That, als reine Freiheit, und indem er sich so erfaßt, indem er also schlechthin als reine Freiheit ist und bleibt, so das schlechthin Ganze und in sich vollendet ist, stoßt er als rein freie That sich als Natur schlechthin von sich. Im ersten Begriff haben wir Gott, im zweiten das selbständige Wesen in Gott.

§. 20.

Hiemit haben wir den realen Proceß erreicht, aber noch nicht den Begriff der Schöpfung.

Wir haben ein schlechthin Transscendentes (die reine Freiheit), in welches das Bewußtsein durch sich selbst zurückgegangen ist, und welches vor und über allem Bewußtsein ist; aus diesem erhebt sich das Bewußtsein als die freie That, in welcher es als schlechthin für sich seiend (als absoluter Act der für sich seienden Reflexion in sich) sich schlechthin setzt, und

darin sich als Natur (als nothwendige Einheit der Reflexion in sich und Richtung aus sich hinaus) von sich stoßt. Wir haben also den realen Proceß; so hat sich das Bewußtsein im Anfang aller Dinge aus Gott erhoben. Dieser reale Proceß aber ist doch zugleich immanent, d. h. der Proceß des menschlichen Bewußtseins, weil dieses es ist, welches in der Schärfe der Entgegensetzung gegen sich in Gott, die ewige Freiheit, welche vor und über allem Bewußtsein ist, zurückgeht, und darin sich aus Gott als die absolute freie That erhebt, welche sich als Natur von sich stoßt. Wäre der Proceß als realer nicht zugleich immanent, wir könnten nicht von ihm wissen; denn wir können nur von ihm wissen, sofern er der Proceß unseres Bewußtseins ist. Und daß wir den Begriff der Schöpfung (der aus dem Aufgestellten sich ergeben wird) haben, welcher doch nicht von außen her in uns ist hineingegossen worden, ist ein Beweis, daß der menschliche Verstand schon längst, wenn auch nicht in deutlichen Begriffen, den Proceß seines Bewußtseins an den Anfang aller Dinge verlegt hat; denn er konnte unmöglich auf andere Weise von einer Schöpfung wissen. Im Begriff der Schöpfung hat der Mensch die Idee seiner über die Natur erhabenen, derselben mächtigen Freiheit ausgedrückt, und diese, weil sie zu groß ist, um sich auf die Welt, die Natur zu stützen, unmittelbar auf Gott, den unergriffenen Urgrund alles dessen, was ist, die ewige Freiheit, gegründet; und in der That vermittelst dieses Begriffs allein ist es möglich, daß der Mensch a priori mit dem Bewußtsein in die Welt einschreitet, sie seiner Freiheit zu unterwerfen, und sich in ihrer Nothwendigkeit als freien zu wissen (System der Willensbest. S. 22. 23). Dieser Act der absoluten Freiheit, in welchem der Mensch am Anfang aller Dinge aus Gott sich erhebt, und worauf der Begriff der Schöpfung beruht, ist nur darum dem Menschen, wenn ich so sagen soll, fremd geworden, und ihm als der Act eines andern Wesens erschienen, weil der reale Proceß, der aus der transscendenten ewigen Freiheit

sich erhebt, selbst leicht als transscendent und als jenseits unseres Bewußtseins vorgehend vorgestellt wird. Daß aber die Identität des immanenten und realen Processes erkannt, daß jener transscendent scheinende Proceß als Proceß des menschlichen Bewußtseins gefaßt werde, davon hängt es ab, ob der Mensch zur vollen, würdigen Idee seiner Freiheit gelange; so wie die Philosophie jene Identität (vermittelst des Systems der Willensbestimmungen) nachweist, so ist es auch ihr Geschäft, dem Menschen das volle Bewußtsein seiner Freiheit zu verschaffen.

Ich höre die Einwendung mir entgegenkommen, daß ich schon von der Synthesis aus gezeigt habe, wie das Bewußtsein in Gott, die reine Freiheit, zurückgehe. Diese, sagt man wohl, sei doch auch rein transscendent; also sei eines von beiden der Fall: entweder sei die ganze Entwicklung des Systems der Willensbestimmungen schon der reale Proceß (welches jedoch kaum zuzugeben sei), oder sei, wie von dort aus, so auch von hier aus der Proceß auf gleiche Weise ein blos idealer. Diese Einwendung erledigt sich durch folgende Bemerkungen. Mit jenem zuerst aufgestellten Begriff Gottes ist nichts anders gesetzt als die Wirklichkeit des Bewußtseins, und wir haben von da an zunächst nur den Proceß des Bewußtseins als solchen, somit den blos idealen Proceß. Erst in diesem Proceß geht das wirkliche Bewußtsein durch sich selbst als Bewußtsein in Gott zurück, als die rein transscendente ewige Freiheit, und so schlägt der rein ideale Proceß in den realen um, der zugleich immanent ist. Daß aber das Bewußtsein als strebend zu sein, in Gott zurückkehrt, und so ursprünglich in Gott, dem rein transscendenten Wesen, wirklich ist, darin liegt allerdings schon potentia sein Recht, seinen Proceß als den realen geltend zu machen, obgleich es, sofern es in Gott zunächst eben nur als Bewußtsein wirklich ist, durch sich selbst in Gott zurückgehen muß, um dieses Recht zu realisiren. Weil das Bewußtsein seiner Natur nach in Gott zurückgeht und von

ihm aus sich erfaßt, ist es sein Begriff, seinen Proceß als den realen zu haben. Allein erst, indem es an ihm selbst als Bewußtsein in Gott zurückgeht, setzt es seinen Proceß als den realen. Denn so erst hat es die göttliche Freiheit als die seinige; und es ist gesetzt, daß es als Bewußtsein, als selbständiges Wesen Kraft Gottes, des transscendenten Wesens, ist (wie dieß sogleich deutlich werden wird); so ist sein Proceß der reale. — Wäre das Bewußtsein ohne Gott, d. h. ohne transscendentes Wesen oder reales Princip, wirklich, dann könnte es nie aus seinem blos idealen Processe herauskommen; wie denn die Fichte'sche Wissenschaftslehre, in welcher das Ich ohne Gott wirklich ist, in einem blos idealen Processe befangen bleibt. Ohne den Begriff Gottes, als der in sich vollendeten ewigen Freiheit, die vor und über allem Bewußtsein ist, als des Grundes des Bewußtseins ist die Lösung der Frage unmöglich, wie wir das Reale, den realen Proceß zu denken im Stande seien, eine Lösung, mit welcher die Philosophie steht und fällt. Und dieß ist die eigentliche Bedeutung des Systems der Willensbestimmungen, sofern dieses ganz auf die Lösung jener Frage angelegt und allein dieselbe zu leisten im Stande ist.

§. 21.

Das Bewußtsein erhebt sich aus Gott, der in sich vollendeten reinen Freiheit, indem es sich schlechthin setzend sich als Natur von sich stoßt. Als sich schlechthin setzend stoßt es sich als Natur von sich, d. h. ist es die That der reinen Entgegensetzung gegen sich (womit der reine Dualismus des Geistes und der Natur gesetzt ist).

Damit darüber, daß wir uns hiemit im realen Processe befinden, kein Zweifel sei, ist es nöthig, diesen Begriff genau zu denken. Wir hatten §. 13 im Begriff des Bösen ein reines Fürsichsein des Willens, das als solches seinem unmittelbaren Aufgehobensein zur Natur sich entgegensetzt, weil das Bewußtsein nur für sich ist, und nur aufgehoben ist zur Natur.

So kommt das Sichsetzen dem Bewußtsein für sich zu; es ist damit aus Gott herausgetreten; es ist nicht gesetzt, daß Gott Princip desselben ist, eben sofern das Bewußtsein nur im Gegensatz zu seiner unmittelbaren Natur sich setzt; es setzt sich also darin nicht schlechthin; würde es so sich setzen, dann wäre es nur Kraft Gottes, seines Princips (§. 10). Jetzt aber ist es als sich schlechthin setzend die That seiner Entzweiung mit sich (das absolute Böse); also ist es Kraft Gottes, der reinen Freiheit die That dieser Entzweiung; weil diese That ist, ist es gesetzt, daß sie in der Kraft Gottes, als ihres Princips geschieht. Während nun aber diese reine That, die reine Freiheit als solche in sich vollendet und über allem Dualismus und damit vor allem Bewußtsein ist, ist die That der reinen Entzweiung, indem sie in der Kraft Gottes geschieht, das zweite selbständige Wesen des Bewußtseins, welches als solches in Gott ist und sich von ihm nicht loszureissen vermag und doch ewig geschieden ist von ihm. Und so ist das Böse selbst sein Grund und ist zugleich Kraft dessen, daß Gott ist, während Gott als reine in sich vollendete Freiheit unberührt von ihm bleibt und demselben ebenso immanent, wie ganz transscendent für es ist.

§. 22.

Wenn wir die schlechthin freie That des Bewußtseins, in welcher es sich setzend sich als Natur von sich stoßt, analysiren, so finden wir, daß das Bewußtsein sich schlechthin als Natur setzt und in diesem Act sich zur Natur aufhebt, somit der Wechsel dieser Elemente und darin einig mit sich ist. —

Während die göttliche That des Sichschlechthinsetzens als solche immer noch jenseits des zweiten Wesens bleibt im absoluten Bösen, weil dieses eben nur die That der absoluten Entzweiung mit sich ist und daher sich als reine That in Gegensatz stellt zur Natur, worin dieselbe als Sichschlechthinsetzen nicht zu Stande kommen kann: so ist dieselbe nun ge-

setzt als die That, in welcher das zweite Wesen ist. Es ist somit die anfängliche Ungeschiedenheit des Actes der göttlichen Freiheit und des menschlichen Bewußtseins, welche in der Unschuld war, sofern dieses ganz und unzweideutig als jener absolute Act ist, wiederhergestellt. Dieß ist das Eine. Zweitens aber ist dieser Act gesetzt als der eigene des menschlichen Bewußtseins, worin dieses als solches für sich ist. Denn indem es sich schlechthin setzt, also ungeschieden ist von der göttlichen Freiheit (welcher Act als solcher in sich vollendet, der reine Gott ist), setzt es sich schlechthin als Natur, hebt sich kraft dieses Actes zur Natur auf, und ist als der Wechsel dieser Elemente einig mit sich, d. h. eben die That, sich schlechhin zu setzen; es ist daher als dieser so bestimmte absolute Willensact (§. 12) ein zweites selbständiges Wesen, das als selbständig gesetzt ist. — Um diesen Begriff zu fassen, muß man festhalten, daß der Act des Sichschlechthinsetzens als solcher in sich vollendet, Gott ist; hieraus ergibt sich von selbst, daß derselbe Act, sofern er darin besteht, sich schlechthin zu setzen als Natur, sich zu dieser aufzuheben, und darin er selbst als absoluter Act zu sein, ein zweites selbständiges Wesen ist; daß also dieses Wesen so sich schlechthinsetzend ebenso ganz ungeschieden Eins ist mit dem göttlichen Acte, wie es darin sich selbst hat als menschliches Bewußtsein, als selbständigen Willen.

Das menschliche Bewußtsein ist im absoluten Bösen sich schlechthinsetzend nur als die That der absoluten Entzweiung mit sich. Ueber diesen Dualismus sich erhebend und damit wahrhaft sich schlechthinsetzend ist es als dieser Act ganz ungeschieden Eins mit dem göttlichen Act; aber indem es unmittelbar damit auf die bezeichnete Weise sich schlechthinsetzt als Natur, ist es in seiner ungeschiedenen Einheit mit Gott und kraft dieser ein selbständiges Wesen. So ist es gesetzt, daß der Mensch kraft Gottes, als seines ebenso gänzlich transscendenten wie immanenten Princips als er selbst die absolute Freiheit ist.

Wir fassen das Gesagte kurz so zusammen: indem der Mensch durch Freiheit sich als Natur setzt, also nicht unmittelbar Natur ist, so ist seine Kraft die Kraft Gottes, aber als die seinige. Dieß ist die innige Verbindung des Menschen mit Gott, und seine Selbständigkeit in ihm. So ist der Mensch wahres Ich, Totalität (wahrhafte Persönlichkeit) in Gott, welcher doch als reine Freiheit unergriffen von ihm, und jenseits desselben ist. Dieses Ich, welches so in Gott ist, als dem transscendenten Wesen, ist das wahre reale Princip, das Princip des realen Processes der Schöpfung und der Weltentwicklung.

Der deducirte Begriff des Willens ist der des höchsten Guts. Denn die schlechthin freie That, welche sich als Natur setzt (die sittliche That schlechthin) ist in jenem Wechsel die Einheit ihrer selbst und der Natur, zu welcher der Wille sich aufhebt, und die daher von der Freiheit unabhängig ist (vgl. Syst. der Willensbest. §. 32. Zus. 2. 8.). So ist der Wille wirklich freier Wille als Einheit seiner selbst und der Nothwendigkeit; er ist die Einheit seiner Momente. So ist er die Totalität, die in Gott ist, und als diese Totalität Princip des realen Processes, der sich in der wirklichen Welt ausführt.

Daß der Wille, der menschliche nemlich, das Princip des realen Processes ist, dieß ist der Satz des Idealismus, eines Idealismus, der aber, wie man aus dem Bisherigen leicht sieht, nicht ein blos subjectiver Idealismus ist (welcher nur von einem idealen Processe weiß) sondern Ausdruck des Realen ist. Nachdem Fichte und Schelling die ursprüngliche Autonomie des menschlichen Willens als absolutes Princip wenigstens gefordert haben, kann es sich allein darum handeln, diese als ein reales Princip nachzuweisen, welches von uns geschehen ist; und nur der Wille kann als dieses reale Princip nachgewiesen werden.

Der Wille, wie er so reales Princip ist, ist nur als Wechsel seiner Elemente, somit nur als Streben, die Einheit desselben

oder absoluter Wille zu sein. Die Realisirung dieses Strebens ist die Schöpfung und Entwicklung der Welt. So gewiß dieser Wille der menschliche ist, so gewiß ist daher dieser Proceß der eigne Proceß des Bewußtseins; dieses im anfänglichen absoluten Willensact, mit welchem es zusammenfällt, als Streben gesetzt realisirt sich in jenem Processe, in dem es sich vorerst (§. 3. 4.) als Natur zu seiner Voraussetzung macht, und aus derselben als Geist sich erhebt. Dieser ganze Proceß enthält also nicht eine Entwicklung Gottes, sondern des menschlichen Bewußtseins. (Syst. der Willensbest. S. 15.)

§. 23.

Der absolute Wille setzt sich schlechthin als Natur (als nothwendige Einheit der Elemente) und hebt sich zur Natur auf; er ist der Wechsel dieser beiden Bestimmungen. Es ist der freie Act der Reflexion in sich, welcher in ihm selbst im Acte des Ich, sich zu setzen, nothwendiger Act ist, sich zu diesem nothwendigen Acte aufhebt, und sich aus diesem wiederherstellt; hier wird offenbar einerseits der freie Act der Reflexion in sich selbst als nothwendiger, andererseits der nothwendige als freier gesetzt, dieß ist der Inhalt des ganzen Processes. Beides muß geschieden werden; beides ist aber auch zusammenzufassen. Denn so gewiß der freie Act, indem er in sich selbst als freier der nothwendige ist und sich zu diesem aufhebt, selbst gesetzt wird als der nothwendige Act, so gewiß wird, indem der freie Act sich aus dem Aufgehobensein im nothwendigen Acte so wiederherstellt, daß er in ihm selbst als freier der nothwendige Act ist, der nothwendige Act selbst zum freien erhoben. Mit Einem Worte: es wird im Wechsel gesetzt, daß der freie Act derselbe ist mit dem nothwendigen, und daß der nothwendige derselbe ist mit dem freien, so, daß jeder, seine Eigenthümlichkeit bewahrend, doch ganz ununterschieden ist vom andern. Beide also integriren sich gegenseitig, und aus dieser gegenseitigen Integration entsteht der Begriff, den wir

suchen, der Begriff der realen Natur. Denn der nothwendige Act der Reflexion in sich ist als solcher zugleich als freier, und umgekehrt, heißt: der Act der Reflexion in sich ist als solcher in ihm selbst das Ganze, und in ihm selbst gesetzt so, daß er zugleich Richtung aus sich hinaus ist. Ist nun aber der Act der Reflexion in sich in ihm selbst gesetzt so, daß er zugleich Richtung aus sich hinaus ist, ist er so das Ganze, so ist er hievon ungetrennt zugleich blos Element und nothwendig verbunden mit der Richtung aus sich hinaus. Sodann ist die Reflexion in sich hiemit aufgehoben als das Ganze und bloßes Element, so ist klar, daß die Richtung aus sich hinaus hiemit das Ganze ist, und in ihm die Reflexion in sich Element, daß, wie vorhin die Reflexion in sich in ihr selbst gesetzt ist als Richtung aus sich hinaus, hiemit diese in ihr selbst gesetzt ist als Reflexion in sich (als centripetale Richtung). Eben diese Richtung aus sich hinaus aber, in dem sie das Ganze ist, ist bloßes Element in der Richtung in sich zurück als dem Ganzen, und s. f. Beides ist immer zugleich und mit Einem Schlage.

So hat sich der Begriff der Natur, der von vorneherein im Ich selbst liegt, und nur innerhalb des Ich ist, bestimmt. Bisher war es immer nur die nothwendige Einheit der Reflexion in sich und Richtung aus sich hinaus, worin diese bloße Elemente sind. Es ist klar, daß in dieser Einheit ein eigentliches Leben, Lebendigkeit nicht möglich ist. Diese Lebendigkeit ist nur da, wo jedes dieser Elemente nicht blos Element, sondern das Ganze ist; denn während sie dort in der reinen Ruhe des Gleichgewichts sind, haben wir hier ein Verhältniß von Kräften, in welchem jede Kraft als Einheit der Elemente selbständig thätig ist, in jedem Momente ihrer Thätigkeit zugleich die andere als selbständige hervorruft, und sich wieder aus dieser erneuert. Und dieß Verhältniß der centripetalen und centrifugalen Richtung, der Contraction und Expansion ist der Begriff der realen, lebendigen Natur (vgl. Syst. der Willensbest. §. 34 — §. 37). Hiemit ist die Natur,

welche wir bisher immer nur innerhalb des Bewußtseins betrachtet haben, ein selbständiger Begriff geworden.

Der bloße Wechsel der Freiheit und der Nothwendigkeit im absoluten Willensacte ist zum Zumal und Ineinander beider geworden und wir haben die erste Realität desselben, oder des höchsten Guts. Die Natur fällt daher herein in den (realen) Proceß des Bewußtseins; nur so gibt es eine Philosophie der Natur und kann das Wesen der Natur von uns erkannt werden.

Die reale Natur ist eine That der Freiheit; ihre Entstehung ist Schöpfung; sie ist durch Selbstbestimmung der Intelligens geworden. Diese Selbstbestimmung ist aber nicht vorzustellen als ein freier Entschluß, etwa eine entworfene Idee wirklich zu machen. Abgesehen davon, daß wir uns von diesem Entschluß keinen verständlichen Begriff bilden können, behält die Freiheit in demselben sich zurück von ihrem Werke; ein solches Werk ist die Natur nicht; sie ist reine Identität der Freiheit und Nothwendigkeit, dieß ist ihr bestimmter Begriff. Die freie That schafft die Natur nur, indem sie die starre, todte Nothwendigkeit, die sie in sich selbst ist, durch sich belebt; dieß ist die Schöpfung der Natur. Sie ist aber auf diese Weise nur die aus dem Streben des absoluten Willensactes, seine Elemente zur Einheit zu verknüpfen, von selbst sich ergebende Realität desselben.

Es ist unmöglich, die Natur zu erklären (ihre Genesis zu bestimmen), wenn nicht das Bewußtsein (ihr Princip) als Wille gefaßt wird, der als reine That in sich selbst Nothwendigkeit, nothwendige Einheit der Elemente ist.

Indem wir dieses Princip der Natur in Gott, der ewigen reinen Freiheit als dem Urgrunde setzen, so haben wir den Begriff Gottes, der im gegebenen Begriff der Schöpfung liegt (§. 15), erhalten, zugleich aber den Widerspruch des letztern hinweggeräumt; so, wie er gegeben ist, ist derselbe nicht vollständig gedacht; wir haben ihn vollständig gedacht.

Da somit der gegebene Begriff der Schöpfung nur vollständig gedacht werden darf, um denkbar zu sein, so müßte man, wenn man, die Schöpfung denkbar zu machen, uns verbieten und dieselbe als ein undurchdringliches Geheimniß unserer Forschung entziehen wollte, aus dem Kreise unserer gegebenen Begriffe diesen Begriff ganz und gar streichen. Dieß wird man nicht thun können. Theils hat ein solcher Begriff als ein gegebener d. h. als ein durch den menschlichen Geist bereits erzeugter, ein Recht, nicht weggeworfen sondern zur Untersuchung festgehalten zu werden, und der Begriff der Schöpfung ist einer der vornehmsten Begriffe dieser Art; theils muß man, wenn man eine unbestimmte Vorstellung hat (wie der gegebene Begriff der Schöpfung), diese Unbestimmtheit nicht dadurch fixiren wollen, daß man den Gegenstand dieser Vorstellung für ein Geheimniß erklärt; denn die Vorstellung, wie sie einmal vorhanden ist, ist als solche auch bestimmt; man muß daher die Bestimmtheit, die in ihr liegt, zum Bewußtsein bringen. Wäre sie an sich unbestimmt, ließe sie sich also an sich nicht vollständig denken, so wäre sie an sich widersprechend und wäre wegzuwerfen. So sagt der gegebene Begriff der Schöpfung zunächst aus, daß Gott die reine Freiheit, die Natur, d. h. das, was der Nothwendigkeit unterthan ist, geschaffen habe; damit haben wir 1) den Begriff der reinen Freiheit 2) die Freiheit, welche die Natur setzt. Sondern wir diese Begriffe, dann ist der Begriff der reinen Freiheit gerettet, wenn wir von der zweiten Freiheit sagen, daß sie sich als Natur setze. So aber haben wir die Schöpfung gedacht; und auf diese Weise ungefähr ist es längst geschehen, daß man nicht unmittelbar durch Gott, sondern durch den mit ihm gleich ewigen Logos die Welt hat geschaffen werden lassen.

Zusaz. Die Natur als realisirte Identität der Freiheit und Nothwendigkeit, oder als realisirtes höchstes Gut ist, kann man sagen, sittliche Substanz. Der Geist (der menschliche, versteht sich) erhebt sich aus ihr als der freie Willensact, der,

als freier die wirkliche höhere Identität des Ineinander von Freiheit und Nothwendigkeit, auf diese Weise in ihm selbst wesentlich zugleich Natur ist, aber diese auch als sittlicher Geist zu seiner That erhebt, welche an der Natur (der sittlichen Substanz) ihren adäquaten, schlechthin bildsamen Stoff hat. Es hängt daher der Begriff des Sittlichen von der Einsicht in den Begriff der Natur, d. h. von dem Verständniß der Schöpfung oder davon ab, daß der absolute Willensact, als Streben zu sein, der Grund der Natur ist.

IV. Ueber Religion und Offenbarung.

§. 24.

Wir stehen mit dem Begriff der Religion innerhalb des realen Processes des Bewußtseins; in diesem Processe ist die Religion der Punkt, in welchem die anfängliche Entzweiung des Bewußtseins zur Versöhnung darin sich vollständig gehoben hat, daß das Bewußtsein sein Streben, Freiheit und Nothwendigkeit in sich zu verknüpfen, nicht blos als Natur, sondern als Bewußtsein realisirt hat, und so (innerhalb des realen Processes) als mit sich versöhnt wirkliches Bewußtsein ist. Der religiöse Glaube geht zwar aus von der Qual der innern Entzweiung; diese ist als solche dem Bewußtsein gegenwärtig. Aber sie verschwindet in demselben so, daß der religiöse Glaube das mit sich versöhnte Bewußtsein als wirkliches Bewußtsein ist. Dieß ist der einfache Ausdruck für die Natur des religiösen Glaubens. Die gesunde, wahre Religiosität hält die Entzweiung des Bewußtseins mit sich nicht im Bewußtsein fest (so festgehalten wird sie zum Geist des Bösen); sondern diese Entzweiung ist für sie nur als verschwundene in der Wirklichkeit des im Glauben an Gott mit sich einigen Bewußtseins. Dieses ist die Basis, die Grundlage, in welcher der Mensch ruht, und die Kraft seines Willens

besteht nicht darin, jene Entzweiung in sich gegenwärtig zu erhalten, sondern diese Basis des mit sich in Gott versöhnten und darin wirklichen Bewußtseins zur That erheben, welche der sittliche Wille ist. Die Griechen haben in ihrer Weise das Bewußtsein der Entzweiung den Mysterien zugetheilt; es war für sie ein Mysterium, d. h. der dunkle Grund des Bewußtseins, welches als wirkliches Bewußtsein das mit sich versöhnte ist. Die Religion, der Glaube an Gott und die in ihm gesetzte Versöhnung ist die erste Existenz des wirklichen Bewußtseins (innerhalb des realen Processes); sie ist der Mutterschooß, in dem wir empfangen und von dem wir geboren werden, und das religiöse oder sittliche Leben darf über diese Unmittelbarkeit nicht zurückgehen, um die Entzweiung und den Zorn des Bösen zu wecken, der in ihm überwunden ist. Die Versöhnung ist die Voraussetzung, welche wir als solche zur That machen; nicht umgekehrt können wir die Versöhnung uns immerfort hervorbringen, indem wir die Entzweiung in uns gegenwärtig erhalten, um von ihr erst zur Versöhnung zu kommen, und in Wahrheit durch diese That der Entzweiung unserer mit uns selbst sie uns zu schaffen, und — sie immer von uns entfernt zu halten.

§. 25.

Dieß ist das allgemeine Wesen der Religion. Indem wir nun den Begriff der Offenbarung festsetzen, wird dasselbe hiemit zugleich näher bestimmt werden.

Gott kann nicht in dem offenbar sein, was Gott ist, sondern was nicht Gott ist; denn im ersten Fall kann vernünftiger Weise nicht von einer Offenbarung gesprochen werden. Wäre also die Dualität, die in Gott ist, Gott selbst, so gäbe es keine Offenbarung; sie ist nur da möglich, wo jene Dualität das menschliche Bewußtsein ist, das in Gott als zweites, von ihm verschiedenes Wesen ist. Um die Möglichkeit der Offenbarung einzusehen, kommt es also auf die Bedingung an,

unter welcher die Dualität, die in Gott ist, als das menschliche Bewußtsein gesetzt wird.

Wir sagten, die Religion bestehe darin, daß innerhalb des realen Processes das menschliche Bewußtsein als mit sich einig und darin wirklich sei. Diese Form seiner Wirklichkeit wird ganz derjenigen entsprechen, als welche es im idealen Processe in seiner anfänglichen Existenz sich darstellte (§. 10—12).

Das Bewußtsein ist innerhalb des realen Processes wirklich, heißt daher (§. 23. Zus.): der Wille ist als freier, indem er zur Natur, zur unmittelbaren Identität der Freiheit und Nothwendigkeit aufgehoben ist; und so ist er in Gott. Sofern er nun (gemäß der Form der anfänglichen Existenz des Bewußtseins im idealen Processe) als solche Dualität nur frei, und nur als zur Natur aufgehoben ist, und darin (§. 12.) sich in Gott, der absoluten Einheit, weiß, so ist für ihn, sobald der Gegensatz dieser Elemente hervorbricht (ähnlich wie im Bösen §. 13.), die absolute Einheit selbst, deren Idee ihm aber nicht verloren gehen kann, einerseits als Naturmacht, andererseits als gegen diese in sich reflective Freiheit; die absolute Einheit ist für ihn selbst als Dualität. Und diese Dualität, welche sofort zum Kampfe des guten und bösen Gottes, des geistigen Gottes gegen den Gott der Naturmacht wird, ist der eigentliche Sitz der Mythologie. W o a l s o M y t h o l o g i e i s t, d a i s t k e i n e O f f e n b a r u n g. Für jene wird Gott selbst in den Proceß verwickelt, den wir gemäß dem System der Willensbestimmungen dem menschlichen Bewußtsein zutheilen.

Dagegen so wie das Bewußtsein (gemäß dem Begriffe des höchsten Guts) so freies ist, daß es sich als Natur setzend seine Natur als seine That habend, aufgehoben ist zur realen Natur oder hingegeben an sie und darin einig ist mit sich, da weiß es sich als selbstständiges Wesen in Gott als der reinen Freiheit, kraft deren es sich setzt als Natur oder seine Natur als seine That hat (welches ebenfalls aus dem Begriff des

höchsten Guts erhellt). Dieß also ist die Bedingung der Möglichkeit der Offenbarung Gottes.

Aber zum vollständigen Begriff der Offenbarung gehört noch ein weiteres Moment. — Das Bewußtsein (das innerhalb des realen Processes im höchsten Gut als Streben ist, zu sein) ist in der Religion gesetzt als wirkliches, so daß sein Werden von der innern Entzweiung aus in dieser Unmittelbarkeit seiner Wirklichkeit verschwindet (§. 24). In dieser unmittelbaren Wirklichkeit, welche als solche ganz der Form seiner ersten Existenz im idealen Processe entspricht, ist es daher unmittelbar und mit Einem ganz hingegeben zur Natur (als absoluter Einheit) und hat sie als seine That, und steht somit in der Form der Dualität, worin die absolute Einheit ebenso als objective, wie als subjective ist. Als solche Dualität weiß es sich in Gott als von ihm verschiedenes, selbstständiges Wesen, weiß aber eben darin Gott, die absolute Einheit, ebenso als Natur, wie als es selbst, beides ganz ungetrennt. Wissen wir dieß beides zu vereinigen, so wie es hier geschehen, so haben wir den Begriff der Offenbarung Gottes. Denn so ist Gott offenbar in dem, was nicht Gott ist; er selbst ist und bleibt in sich als ewige Freiheit; aber er ist offenbar in Natur und Geist, sofern für das Bewußtsein, indem es ganz hingegeben zur Natur, und ganz es selbst ist als freies, das sich als Natur setzt, die absolute Einheit ebenso objectiv, wie subjectiv als es selbst ist. Und da damit, daß das Bewußtsein in dieser Dualität als That ist, die sich als Natur setzt, Gott über aller Dualität in seiner ewigen Freiheit ist als der schlechthin Eine, so ist diese gedoppelte Offenbarung Gottes in Natur und Geist als wahrhafte Offenbarung die Eine Offenbarung des Einen Gottes. Ohne den Begriff der Einheit und reinen Geistigkeit Gottes gibt es keine Offenbarung. — Eben daraus folgt auch, daß keine dieser beiden Formen der Offenbarung für sich kann festgehalten werden; sondern jede Seite offenbart Gott nur zugleich mit der andern. Nur indem der Mensch

in der Hingebung an die Natur als solche seiner Freiheit gewiß ist, und darin in beidem die Eine göttliche Freiheit offenbar weiß, ist für ihn die Natur die objective Erscheinung der göttlichen Freiheit; sie ist für ihn diese Erscheinung nur, sofern er darin seine Freiheit und beides als die Eine Offenbarung Gottes weiß. — So weiß der Mensch sich mit der Natur als gehalten in der göttlichen Freiheit (worin der Begriff der Vorsehung liegt), aber er weiß sich darin als freier, nicht blos als abhängig von derselben als Allmacht.

Schleiermacher redet von einem theilweisigen Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl und einem reinen Abhängigkeitsgefühl, in welchem jene beide gesetzt seien. Ich habe mich schon anderwärts (Ueber das Verhältniß von Philosophie und Religion, Tübinger Zeitschr. für Theol. Jahrg. 1839. 4. H. S. 63.) über das Widersprechende in diesem Begriff erklärt. Ein reines Abhängigkeitsgefühl d. h. ein Gefühl, in welchem der Mensch eben ganz und nur als abhängig gesetzt wäre, gibt es so wenig als ein reines Freiheitsgefühl. Aber auch der Begriff eines theilweisigen Freiheitsgefühls und eines theilweisigen Abhängigkeitsgefühls ist gleichfalls unrichtig. Es gibt ein Mittleres zwischen beidem, und dieß ist das Wahre. Der Mensch ist nämlich ganz abhängig von der Natur (ist ganz hingegeben an sie, verhält sich also ganz passiv zu ihr) und hat sich eben so als ganz frei in dieser Abhängigkeit. Und wie nun Schleiermacher das theilweisige Freiheitsgefühl und das theilweisige Abhängigkeitsgefühl, welche der Differenz des Bewußtseins und der Natur angehören, im reinen Abhängigkeitsgefühl gesetzt sein läßt, welches über dem Gegensatz das Wissen des Menschen von Gott ist (obgleich die Möglichkeit hievon gänzlich unbegreiflich ist), so sagen wir: der Mensch weiß in jener ganzen Freiheit, die zugleich ganz Abhängigkeit ist von der Natur, von Gott, oder weiß sich und die Natur als die zwar getheilte aber doch in jeder Seite ganze und Eine Offenbarung Gottes (welches ein

vollkommen denkbarer Begriff ist). Man kann daher unsern Religionsbegriff so ansehen, als ob er geradezu durch die nothwendige Correction des Schleiermacher'schen Begriffs entstanden wäre.

Anm. 1. Es darf die Frage aufgeworfen werden, ob der Begriff der Offenbarung sich bereits vollständig von der Mythologie befreit hat? Alle Mittelwesen zwischen Gott und Mensch sind mythologisch (ganz gemäß dem aufgestellten Begriffe des Mythologischen); sie existiren nicht, denn sie sind nur die Dualität des menschlichen Bewußtseins zu einem göttlichen Wesen erhoben, wodurch der Offenbarungsbegriff aufgehoben ist. Haben wir alle solche Mittelwesen zwischen Gott und uns hinausgeworfen, und damit unzweideutig uns selbst als die Dualität erfaßt, die in Gott ist? Redet man ja von einer Entwicklung Gottes durch die Differenz des Subjects und Objects, und das soll eine Offenbarung Gottes sein! — Die Philosophie geht ihrem Begriffe nach darauf aus, die Dualität, die in Gott ist, als das menschliche Wesen zu setzen; in ihrem Begriffe liegt also die Tendenz zum allein wahren Begriff der Offenbarung. Die herrschende Philosophie lehrt, daß die Dualität das menschliche Bewußtsein sei, aber so, daß sie dieses in Gott als dessen eigene Bestimmung setzt, worin er sich als Gott verwirklicht. Da haben wir also noch Mythologie (und was ist die Lehre von einer Selbstentwicklung Gottes durch Entzweiung zur Einheit anders als Mythologie?) und mitten in der Mythologie die Offenbarung. Das wird der Tod der Mythologie sein; der Begriff der Offenbarung wird die Hülle sprengen, und in seiner ganzen Reinheit hervortreten; man wird sagen: das, was ihr den Unterschied in Gott nennet, ist rein allein das menschliche Bewußtsein, das in Gott seiend ihn offenbart.

Anm. 2. Es gibt hauptsächlich zwei Formen der Religiosität, 1) diejenige, welche in der Abhängigkeit von der Natur besteht, und daher Gott nothwendig als Naturmacht

faßt; mag auch in dem Grade, als die reine Einheit und damit Geistigkeit Gottes zum Bewußtsein kommt, diese Naturmacht als geistige, freie gefaßt werden, so ist jedenfalls ebensogut zu sagen: in dem Grade als diese Religiosität einseitig sich äußert (und das ist sehr gewöhnlich der Fall, welches man leicht sieht, sobald man das wirkliche religiöse Bewußtsein, d. h. dasjenige, welches immer aus der Natur des Menschen hervorgeht, von der Dogmatik zu unterscheiden weiß), in dem Grade ist Gott für das Bewußtsein nur Naturmacht, von welcher der Mensch dann namentlich seine Abhängigkeit fühlt, wenn sie Furcht erregt (wie beim Gewitter). 2) diejenige Religiosität, in welcher der Mensch in sich reflectirt sich entzweit weiß mit seiner Natur, aber eben damit Gott als negative zornige Macht empfindet, welche er zu versöhnen suchen muß. Es ist sehr bezeichnend, daß diese beiden Formen der Religiosität sich von einander getrennt haben, wenn gleich die eine nie ganz ohne Hinweisung auf die andere möglich ist; diese Trennung steht ganz auf dem Standpunkte der Mythologie. Sie gehören zusammen, sie bilden erst die Eine und ganze Religion. Besteht die ganze Religiosität des Menschen im Gefühl der Abhängigkeit von der Natur, so ist Gott eben bloße Naturmacht. Hat der Mensch das Wissen Gottes nur innerhalb seiner selbst, indem er sich aus dem Verhalten zur Natur herauszieht und sich ganz in sich concentrirt, so entsteht (was gerade aus unserem Begriffe der Religion deutlich ist), weil sich hiemit nothwendig die Entgegensetzung gegen die Natur, welche dann Welt heißt, verbindet, die innere Entzweiung des Menschen mit seiner Natur. Wir müssen daher diese beiden Elemente (das ethische und ästhetische Element der Religion) zusammenfassen, so daß der Mensch in Einem in der völligen Abhängigkeit von der Natur sich in der Natur als der seinigen als völlig freier weiß, und in beidem für es Gott als die ewige Freiheit offenbar ist. Erst in dieser Versöhnung des Bewußtseins mit sich und seiner Natur ist Gott der wahr-

hafte Gott, die reine ewige Freiheit. Und so sich und die Welt gehalten zu wissen in der reinen Geistigkeit und Freiheit Gottes und darin mit sich versöhnt zu sein, das ist der feste, unwankende Glaube an Gott. — Gott, der reine Gott, ist schlechterdings nicht Object für uns, denn so fiele er in die Differenz und wäre nicht der wahre Gott. Aber wer nur sich selbst recht versteht, meint auch nicht, daß Gott Object für ihn sei. Vielmehr wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen, sagt Christus; was dieser von sich sagt, sagen wir von Gott. Wo zwei recht in Liebe verbunden sind, da stellt sich immer auch der Glaube an ein höheres Wesen ein, in dem sie beide Eins sind. So weiß der Mensch, indem er in der gänzlich hingebenden Anschauung der Natur sich mit der Natur und mit sich selbst Eins weiß, daß Gott die ewige Freiheit ist, in welcher er und die Natur Eins sind. Müssen wir, um fest an Gott zu glauben, uns ihn als Object vorstellen? Wir können wohl sagen, Gott ist Object für uns in der Natur, sofern er in ihr uns offenbar ist; aber die Natur ist nicht Gott, sondern er ist offenbar in ihr.

§. 26.

Die Religion hat zwar die innere Entzweiung des Menschen mit sich, diejenige Entzweiung, welche schon am Anfange aller Dinge war, zur Voraussetzung; aber in der Religion als dem unmittelbaren wirklichen Bewußtsein verschwindet dieselbe dem Bewußtsein. So ist die Religion die Atmosphäre, in der wir athmen. Als solche ist sie die Basis des sittlichen Lebens. Ist der Mensch als freier Eins mit seiner Natur, so verhält er sich darin zu sich selbst, er tritt aus dem Verhalten zur objectiven Natur, in welchem er unmittelbar Eins mit dieser und der seinigen ist, heraus, d. h. er hat seine Natur schlechthin als seine freie That; seine Natur ist in dieser, der Freiheit gesetzt. Und dieß ist der Begriff des Sittlichen; denn in ihm ist das blos natürliche Motiv der Selbsterhaltung (worunter

alle natürlichen Triebe zu subsumiren sind) ganz als innere Freiheit gesetzt; die Selbsterhaltung ist nur die Lebendigkeit der innern Freiheit, oder des schlechthin freien Willensactes. Wie hiemit die Hingebung an andere sittliche Wesen sich vereint, wie aus diesem Ineinander selbständiger Kraft und Hingebung die sittliche Gemeinde sich erbaut, wie in dieser das Sittliche, indem es die ursprüngliche Versöhnung des Willens mit sich zur That erhebt, in einem gegenseitigen Aufeinanderwirken und = wirkenlassen sich darstellt, dieß übergehe ich hier. So viel ist gewiß, das Sittliche ist nur wirklich als That Aller auf Alle, als Gesammtthat, d. h. in der sittlichen Gemeinde, in welcher die höchste Tugend nicht die Liebe, sondern die Gerechtigkeit als die rechte Einheit des Wirkens und Aufsichwirkenlassens ist. Hiemit haben wir nun aber nur ein Element des höchsten Gutes wirklich, dieß nemlich, daß der Mensch seine Natur als seine That hat. Aber es wird nun auch in Verbindung mit diesem ersten das zweite Element des höchsten Guts (das secundäre) heraustreten, damit das Wesen der Religion nicht blos nach seiner subjectiven Seite, sondern ebenso nach seiner objectiven sich entwickle. Der Wille nimmt von seiner Natur als seiner That gänzlich Besitz, indem er all sein Wirken und Hingeben in die Einheit derselben oder der innern Freiheit zusammennimmt. In dieser vollendeten innern Freiheit hat der Wille seine Natur schlechthin als sich selbst, nur, indem er zugleich sich in ihr als der realen Natur objectiv ist. Der absolute Act der Reflexion in sich, indem er in ihm selbst die Natur als seine That hat (die innere Freiheit), indem er sich schlechthin setzt als Natur, setzt sich eben damit als aufgehoben zur realen objectiven Natur, und ist in ihr sich objectiv. So vollbringt sich die sittliche That als Eine, und daher vollendete, ebenso objectiv in der Natur als solcher unabhängig von der Freiheit. Die sittliche That ist nur darin Eine und vollendet, daß für den Willen zugleich die Gewißheit vorhanden ist, daß dieselbe objectiv in der Natur

als solcher sich vollbringt. Und dieß ist die Realität des höchsten Guts. — In dieser Vollendung der sittlichen That, in welcher der Mensch diese seine That als solche in der Welt objectiv weiß, faßt er die erste in Natur und Geist getheilte Offenbarung Gottes, wobei in keiner der beiden Seiten diese Dualität als Einheit gesetzt war, in sich, in seiner Freiheit zusammen, sofern diese von sich aus gesetzt ist als sich objectiv in der Natur. Die sittliche That, die als Eine, in sich vollendete, zugleich sich objectiv in der Natur ist, ist die Eine ebensowohl subjective als objective Offenbarung Gottes; hiemit ist der wahre Begriff Gottes als der reinen Freiheit, und zugleich der Offenbarung festgestellt, — der reinen Freiheit, weil diese sittliche That in der Kraft Gottes als des rein geistigenfreien Wesens geschieht (gemäß dem Begriff des höchsten Guts), — der Offenbarung, weil die sittliche That ebenso die selbständige Persönlichkeit des Menschen ausdrückt, das selbständige nicht Gott seiende Wesen aber allein Gott offenbaren kann, als dieselbe die göttliche Kraft und Freiheit als ihre eigene hat. — Aus diesen Begriffen ersehen wir zugleich, welches der eigentliche Gehalt der Idee einer göttlichen Weltregierung ist. Wir wollen denen diese Weltregierung schenken, welche sie damit beauftragen, für ihre particulären, natürlichen Bedürfnisse zu sorgen; für uns hat diese Idee nur den Sinn, daß die Natur die objective von unserem Willen unabhängige Realität der sittlichen That ist, indem wir kraft der Einheit der sittlichen That wissen, daß sie als die Einheit der Offenbarung Gottes ebenso sich objectiv in der Natur vollbringt. Und dieß ist der zu seiner ganzen Reinheit entwickelte und auf den unerschütterlichen Grund der Freiheit gegründete Glaube an Gott. (Vgl. Philosophisches Journal v. Fichte und Niethammer 8. B. 1. H.)

Dieß sind die allgemeinen Züge der philosophischen Religionslehre. Es sind die drei Begriffe, welche ich in meinem Anfang der Philosophie (Stuttgart 1840) als Anschauung des

Universums, sittliche Gemeinde, Freiheit und Naturnothwendigkeit dem Stoffe nach richtig gefaßt aber nicht genau bestimmt habe.

Das sittliche Leben ist das religiöse Leben, denn es besteht darin, die unmittelbare Versöhnung des Willens mit sich zur That zu erheben. Das sittliche Leben hat daher an dem religiösen Begriff der Versöhnung (mit welchem der Begriff der Offenbarung zusammenfällt) seine Voraussetzung. Aber umgekehrt ist ebenso wahr, daß die Religion durch Moralität begründet wird, d. h. daß das sittliche Leben nicht an und für sich selbst sich vollendet, innerhalb seiner bloßen Subjectivität, sondern daß es vollendet ist nur, indem es sich zugleich objectiv real und darin sich als die ebensowohl subjective als objective Offenbarung Gottes weiß; denn dieß ist Religion.

Daß Etwas von unserer Freiheit unabhängiges zu ihr hinzukommen muß, damit sie selbst sich vollende, und daß wir dieß beides als die Eine Offenbarung Gottes in Einheit wissen, welches nothwendig ist, wenn die Freiheit in einem von ihr Unabhängigen als vollendet gesetzt sein soll (obwohl dieses für uns freilich nicht Gnade ist, so ist doch der wesentliche Begriff derselbe); so wie umgekehrt, daß wir das Nothwendige nicht als solches ertragen können, sondern dasselbe als Realität eines freien Willens ansehen wollen (welches beides aber zusammenfällt), dieß ist der wahre Grund und das eigentliche Wesen der Religion. Beides muß zusammengefaßt werden, wenn wir den wahren vollständigen Begriff der Religion haben wollen. So gewiß daher dieß die nie zu zerstörende Basis der Religion ist, daß der Mensch in der Anschauung der Natur als des offenbaren Gottes sich in ihr als frei hat, und so gewiß dieß die Basis des sittlichen Lebens ist, so gewiß vollendet sich dieses und mit ihr die Religion darin, daß der Mensch von sich in der Einheit der sittlichen That ausgehend diese in der Natur objectiv weiß. Das sittliche Leben könnte sich nicht in der Religion vollenden, wenn es nicht aus ihr, als seiner Voraussetzung, hervorginge. Denn

wenn die Religion d. h. die Versöhnung der Freiheit und Natur erst hervorgebracht werden sollte durch die Moralität, so würde in dieser die Freiheit nur im Gegensatze zur Natur stehen (wie man deutlich sieht an allen den Lehren, welche einseitig die Religion auf Moral gründen), welches dann aber keine Moralität ist; und ebendeßhalb wäre dieß Verhältniß von Moral und Religion nicht (was doch immer bei Kant und Fichte behauptet wird) eine Vollendung der Moralität in der Religion, sondern die Moralität wäre erst Moralität in diesem Uebergange zur Religion. Ebendaher nun vollendet sich auch die Religion, indem sie die Moralität aus sich erzeugend und durch diese hindurchgehend selbst wieder von dieser erzeugt wird. Im anfänglichen Begriff der Religion liegen das ethische und ästhetische Element ganz ineinander; dieses Ineinander ist die nothwendig erste Versöhnung der Natur und der Freiheit. Nun aber tritt das ethische Element für sich heraus in der Moralität, bis die sittliche That als solche sich objectiv weiß in der Natur, sich als solche wieder einigt mit dem ästhetischen, und sich zur herrschenden Form des Ganzen erhebt. Diese Ausbildung des ethischen Charakters der Religion ist ihre Vollendung, welche aber immer auf der ersten Form der Religion beruht, und von dieser als ihrer Basis sich nie trennen kann.

V. Ueber die reine Philosophie, insbesondere über Metaphysik.

§. 27.

Ich nenne reine Philosophie diejenige Philosophie, welche nicht die Natur, das Recht, die Religion, die Kunst, sondern sich selbst als Philosophie zum Gegenstande hat (vgl. Anf. der Philos. §. 49. Syst. der Willensbest. S. 21. 151. 152). Dieser reinen Philosophie theile ich die Psychologie, Logik und Metaphysik, und Erkenntnißlehre zu. Es ist sehr einfach, daß diese Wissenschaften es sind, in welchen die Philosophie sich

selbst zum Gegenstande hat, und daß diese deßhalb nothwendig ausgeschieden werden müssen von der Philosophie der Natur, des Rechts u. s. f. Wie das Recht, die Religion, die Kunst der Geist als Totalität sind, so gewiß auch die Philosophie, und umgekehrt. Darauf zu achten, ist sehr wichtig, namentlich für die richtige Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Religion. Man muß wissen, daß die Religion eben Religion und nicht Philosophie ist, daß sie auch in ihrer höchsten Entwicklung nicht mit der Philosophie zusammenfällt (vgl. Anf. der Philos. S. 161—168; die Recension meiner Abhandlung über Philos. u. Religion in den Berliner Jahrb. 1841. Oct.). Ist die Religion, die Kunst u. s. w. so gut eine Totalität des Geistes, wie die Philosophie, und umgekehrt, und folgt daraus nothwendig die gemachte Scheidung, so hat doch zugleich die Philosophie als Philosophie die eigenthümliche Stellung zu diesen Totalitäten, daß sie darauf Anspruch macht, als absolute Totalität dieselben in die Einheit Eines Ganzen zusammenzufassen. Diese zusammenfassende Thätigkeit schreibe ich der Erkenntnißlehre (als welche selbst die Einheit der rein philosophischen Wissenschaften ist) zu, welche daher die höchste Wissenschaft ist.

§. 28.

Die Meinung, daß die Erkenntnißlehre die erste philosophische Wissenschaft (wenn nicht gar eine Einleitungswissenschaft oder Propädeutik für die Philosophie) sei, mag sie der oberflächlichen Betrachtung noch so plausibel scheinen, widerspricht sich selbst, beruht auf einem falschen Begriff des Erkennens, und macht jedes System der Philosophie unmöglich; eine Erkenntnißlehre, welche die erste philosophische Wissenschaft sein soll, ist keine Erkenntnißlehre.

Soll die Erkenntnißlehre die erste Wissenschaft sein, so wird in derselben offenbar das Erkennen als ein blos subjectives betrachtet, über welches hinaus man fortgehen müsse, um das Reale zu erkennen. Eine solche Erkenntnißlehre widerspricht

sich selbst. Denn als Erkenntnißlehre betrachtet sie das Erkennen als ein blos subjectives, über welches hinaus zum Realen fortgegangen werden müsse, und doch soll eben vermittelst des in der Erkenntnißlehre gelehrten blos subjectiven Erkennens das Reale erkannt werden. Wenn das Erkennen blos subjectiv ist, muß nicht das Reale hinzukommen? Und wenn es hinzukommt, so soll es objectiv werden, und kann doch nicht, weil es einmal in der Erkenntnißlehre, welche bestimmt, was Erkennen ist, nothwendig als subjectiv genommen wird. In diesem Widerspruch schon liegt das Geständniß des falschen Begriffs, den eine solche Lehre vom Erkennen hat, und ist auf den wahren Begriff des Erkennens hingewiesen. Der wahre Begriff des Erkennens ist, daß es Einheit des Denkens und Anschauens ist, worin das Denken ebenso Anschauen, als das Anschauen Denken, daß es also als absolutes Erkennen absolute Einheit des Subjectiven und Objectiven ist. Dieser Begriff des Erkennens kann hier nicht bewiesen werden; sein Beweis ist das Geschäft der Erkenntnißlehre. Aber so viel ist klar, daß dieser Begriff des Erkennens nur da möglich ist, wo dasselbe als Schluß des Systems Alles in sich zusammenfaßt, so daß Alles in ihm, außer ihm aber nichts ist. — Diese Erkenntnißlehre muß zugleich zeigen, wie das Erkennen sich auf concrete Gegenstände anwendet (in diesem Sinne hat sich die gewöhnliche Logik in Formenlehre und Methodenlehre unterschieden). Daraus aber ergibt sich, daß die Erkenntnißlehre sich nicht als erste Wissenschaft rein ausführen kann, sondern sie muß die concreten Wissenschaften zugleich mit erzeugen. Nun aber tritt sie nothwendig in solche Beziehung zu sämmtlichen concreten Wissenschaften, und zwar als die Eine Wissenschaft, die sie als Erkenntnißlehre ist. Also gehen die besonderen Wissenschaften in ihr zusammen zur Einheit eines Systems. Die Erkenntnißlehre enthält also keineswegs die Anweisung, wie irgend eine Wissenschaft zu Stande gebracht wird, und dann eine andere, so daß diese ganz isolirt stehen, sondern sie ist die

Erzeugung des Systems des Wissens, der Wissenschaft schlechthin (Wissenschaftslehre). Wenn nun aber die Erkenntnißlehre die erste Wissenschaft ist, so ist sie als solche nothwendig fertig; sie kann sich nicht miterzeugen in den besonderen concreten Wissenschaften; sie soll sich aber miterzeugen. Und wenn sie die erste Wissenschaft ist, und somit nur eine besondere ist neben den andern Wissenschaften, wo haben wir den Punkt, in welchem wir diese gemäß dem Begriff der Erkenntnißlehre zusammenfassen sollen? Wir haben ihn nirgends; der Begriff der Erkenntnißlehre ist also hiemit aufgehoben, und ein System des Wissens unmöglich. Offenbar muß also die Erkenntnißlehre diejenige Wissenschaft sein, in welcher das System der Philosophie sich schließt; denn darin wird es als System gesetzt. Sie muß die letzte Wissenschaft sein, in welcher als besonderer zugleich die Totalität des Ganzen gesetzt ist, der Punkt des Kreises, in welchem der Kreis der Wissenschaften sich schließt, und welcher eben daher der ganze Kreis selbst ist. Und diese Stellung entspricht allein dem wahren Begriff des Erkennens; nur diejenige Erkenntnißlehre, welche der Schluß des Systems ist, ist im Stande, den wahren Begriff des Erkennens aufzustellen. Hegel schon hat uns gelehrt, daß das absolute Wissen (oder das Erkennen), weil es das wirkliche System selbst ist, nur in dem Punkte hervortreten kann, worin das System als System gesetzt wird, d. h. in seinem Ende. — Woher hat nun aber die Erkenntnißlehre, welche die erste philosophische Wissenschaft sein soll, das Princip für die Möglichkeit des Erkennens? Denn mit diesem muß doch die Erkenntnißlehre anfangen, wenn sie zeigen soll, wie wir dazu kommen, zu erkennen. Dieses Princip muß aber das Princip der Einheit des Wissens überhaupt sein, weil durch die Erkenntnißlehre das Wissen System werden soll. Diese Eine Frage schon läßt eine Erkenntnißlehre nicht zum Worte kommen, welche die erste Wissenschaft sein will. Denn diese geht entweder von der gegebenen Wahrnehmung oder Anschauung aus, hat also keine

Idee von ihrer Aufgabe, von einem Princip auszugehen, welches Princip der Einheit des Wissens ist; oder wenn sie, wie Fichte, eine Idee von dieser Aufgabe hat und das Ich als dieses Princip aufstellt, so steht dieser Begriff des Ich völlig ungerechtfertigt da.

Vollends nun aber die Erkenntnißlehre zur Einleitungswissenschaft in die Philosophie zu machen, ist ein Beweis, daß man die Aufgabe der Philosophie in ihrer wesentlichen Eigenthümlichkeit nicht aufgefaßt hat; denn die Lehre vom Erkennen ist das eigenthümlichste Geschäft der Philosophie. Dieß wissen wir, seit Kant seine Kritik der reinen Vernunft und Fichte seine Wissenschaftslehre geschrieben hat.

Unsere Stellung der Erkenntnißlehre ist also hiemit gesichert. Diese Stellung bezeichnet, wie man leicht sieht, den Idealismus. Ich zeige nun noch, wie von diesem idealistischen Standpunkte aus Metaphysik möglich ist.

§. 29.

Zu dem Ende müssen wir vorerst den Standpunkt der reinen Philosophie überhaupt bestimmen. Im höchsten Begriff der Religion ist der Wille, das Subject in der vollendeten sittlichen That die Einheit seiner selbst und der Natur. Diese Einheit ist also blos subjectiv. Sie fordert aber selbst, daß sie objectiv gesetzt werde; die ebenso subjective und objective Versöhnung der Freiheit und der Natur ist die Aufgabe der schönen Kunst.

Aus diesem Begriffe ergibt sich von selbst der Begriff, welcher Princip der reinen Philosophie ist. Die Natur ist in der schönen Kunst selbst zu Geist, zu Freiheit erhoben, und in dieser objectiven Versöhnung hat das Subject seine eigene, und empfängt diese in der Hingebung an die objective durch die schöne Kunst dargestellte Versöhnung. So gewiß aber das Subject darin seine eigene Versöhnung mit sich ist, so gewiß stellt es darin sich auf sich; es hat sich ja in demjenigen, was

die Bestimmung des Objects ist, selbst erfaßt; es ist also jedes bisherige Verhältniß zum Object gänzlich abgebrochen. Das Subject verhält sich schlechthin zu sich selbst. Indem es aber sich so erfaßt, ist es die Natur, die in sich selbst Geist, Freiheit ist, d. h. jenes sich Erfassen ist gesetzt als Act der Natur selbst, so, daß es sich nur vollendet, sofern die Natur stufenweise sich selbst erfaßt: dieß ist der Act des Bewußtseins, sich schlechthin als sich selbst zu erfassen. Nun bestand, wie der Religionsbegriff und der Begriff des höchsten Guts zeigt, das Verhältniß des Bewußtseins zur Objectivität immer darin, daß es in ihm selbst Natur ist, und als dieser freie Reflexionsact, der in ihm selbst Natur ist, aufgehoben zur Natur, und darin sich Object ist. Die einfachen Bestimmungen, in welchen der Grund der Möglichkeit eines Bewußtseins des Objectiven überhaupt schon enthalten ist, liegen auch hier zu Grunde, sind jedoch wesentlich verändert.

So wird, indem die Natur sich selbst erfaßt, welches natürlich stufenweise geschieht, in jedem Punkte dieser fortschreitenden geistigen Organisation ein durch diese Stufe bestimmtes Verhalten zur Objectivität sich ergeben, so nämlich, daß die Natur auf eine bestimmte Weise sich selbst erfassend diese bestimmte Form des Bewußtseins der Außenwelt ist. Und so ist denn jedes Verhalten zur Objectivität gesetzt als ein Act des Bewußtseins, sich selbst zu erfassen; es ist somit sein Verhalten zum Object immer gesetzt als ein Verhalten zu sich selbst; jenes ist nur eine Form von diesem.

Diese Sätze machen nur darauf Anspruch, einen allgemeinen Begriff davon zu geben, wie hier das Bewußtsein gesetzt ist. Und so viel ist klar, daß es sich hier um den eigentlichen Begriff des Ich handelt. Denn das Bewußtsein (welches wir bisher nur im allgemeinen Sinne genommen haben) ist Ich, d. h. sein Verhalten zum Objectiven ist überall nur, mag es eine Form haben, welche es wolle, eine Form des Verhaltens zu sich selbst.

Anmerkung. Es kann auf den ersten Anblick sonderbar scheinen, diesen Begriff der reinen Philosophie, welcher, wie man leicht sieht, zunächst Begriff der Psychologie ist, aus der schönen Kunst zu deduciren. — Es kommt hiebei, wie sich von selbst versteht, auf die Entstehung der reinen Philosophie und damit zunächst der Psychologie an, auf die Entstehung der Wissenschaft vom Menschen, nicht auf die Entstehung des Menschen; der Mensch ist nicht aus der Kunst, sondern aus der Natur hervorgegangen, das weiß jeder, und ebenso auch ich. Es fragt sich, wie kommen wir dazu, den Menschen so zu betrachten, wie er in der Psychologie betrachtet werden muß, oder wie erfaßt das Bewußtsein den Begriff von sich, welcher die Grundlage der Psychologie und damit der reinen Philosophie ist? Denn die Philosophie ist Geschichte der Entwicklung des Bewußtseins. Ich behaupte, er kommt nur vom Standpunkt der schönen Kunst aus dazu. Dieß ist die Frage. — Da das Bewußtsein wesentlich Einheit der Freiheit und der Natur ist, so kann offenbar diejenige Einheit beider, welche die Grundlage der Psychologie ist, nicht die anfängliche sein, sondern dazu ist erst eine gegenseitige Integration beider erforderlich, welche die Kunst vollzieht. Die Psychologie ist die Lehre vom Menschen, wie in ihm die Natur sich selbst erfaßt, zum Bewußtsein emporringt. Weiß man nun, daß Bewußtsein gleich Freiheit ist, so stellt die Psychologie und mit ihr die reine Philosophie einen Begriff des Menschen auf, in welchem erst die Idee sich realisirt, welche jenen früheren Gestalten zu Grunde liegt; so wie die Philosophie (also vorerst als Psychologie) den Menschen betrachtet, so ist er über den Gegensatz von Natur und Geist gänzlich hinaus; so wie wir uns in der Philosophie betrachten, so sind wir versöhnt mit uns; wir sehen, wie die Natur selbst zur Freiheit, zum Geiste sich erhebt, und wie der Mensch darin als Ich schlechthin sich selbst hat. So läßt sich der Mensch nicht betrachten, wie er aus der Natur hervorgeht; denn da wir die Geschichte des menschlichen Bewußtseins schrei-

ben, so handelt es sich darum, das Bewußtsein aufzufassen, das der Mensch in seiner Erhebung von der Natur von sich hat. Eine Philosophie, welche die Psychologie an die Naturphilosophie anschließt, weiß nicht, daß sie die Geschichte des menschlichen Bewußtseins zu schreiben hat; für sie ist der Mensch blos empirisches Object, sie betrachtet ihn nicht, wie er idealistisch für sich ist. — Ueberhaupt leuchtet wohl jedem ein, daß wenn der Mensch in der schönen Kunst das Objective völlig zur Gestalt seiner selbst bezwungen hat, er zu jenem absoluten Reflexionsacte reif geworden ist, welcher der Grundbegriff der reinen Philosophie und damit der Psychologie ist. —

Daß aber auf diese Weise die reine Philosophie und damit die Psychologie resultirt, hat noch den wesentlichen Vortheil, daß wir daraus lernen, wie wir Recht, Religion, Kunst von der Psychologie auszuschließen haben; dieß ist ein Vortheil für die systematische Behandlung, welcher groß genug ist, wenn man bedenkt, wie die Psychologie gewöhnlich zur Sammlung aller möglichen Wissenschaften gemacht wird. Zugleich aber ist es ein Gewinn für die Einsicht in die Materie der Begriffe. Man lehrt neuerdings, Theologie sei Anthropologie. Solche Lehren wären unmöglich gewesen, hätte man untersucht, was Religion und was Psychologie sei. So muß denn consequenterweise nicht blos Religion, sondern ebensogut Recht und Kunst mit Psychologie zusammengeworfen werden, welches doch ganz heterogene Begriffe sind.

§. 30.

Wir haben den Standpunkt der reinen Philosophie bestimmt. Sie betrachtet nicht Natur, Recht &c., sondern das Ich als solches, den Geist rein innerhalb des freien Actes der Reflexion in sich, so daß jedes Verhalten zu Anderem nur eine bestimmte Form dieses Actes ist (Anf. der Philos. §. 49—52.). Hiemit tritt die Eigenthümlichkeit der Philosophie in ihrer ganzen Bestimmtheit heraus (Syst. der Willensbest. S. 21). Die

Philosophie betrachtet nicht die Gegenstände als solche, wie die sog. realen oder historischen Wissenschaften, sondern das Bewußtsein und dessen Proceß als das Wirkliche. Und immer ist Philosophie nur dadurch entstanden, daß das Bewußtsein aus dem Verlorensein in das Verhalten zum Gegenständlichen erwachend sich in demselben erfaßte. Es ist klar, daß darauf allein die Möglichkeit einer Psychologie, Logik, Metaphysik und Erkenntnißlehre sich gründet, welche man von jeher als rein philosophische Wissenschaften angesehen hat. Eine Philosophie, welche nur Darstellung eines gegenständlichen Processes ist (wie die Hegel'sche), ist in Gefahr, zur bloßen Empirie herabzusinken, wie sich dieß denn auch deutlich genug bei dieser Philosophie zeigt. Andererseits zeigt unsere Deduction des Ich, daß dasselbe keineswegs das leere, das Objective blos ausschließende, Fichtesche Ich ist; es ist ja der schlechthin freie Act der Reflexion in sich, der als solcher der Act der Natur selbst ist.

Die reine Philosophie hat nun die Genesis oder die Entwicklung des Ich als des Ich, das allmählige sich nach und nach zur absoluten Freiheit vollendende Sicherfassen des Ich nachzuweisen. Daß dieß zunächst die Aufgabe der Psychologie ist, versteht sich eigentlich von selbst. Und ich wollte diese Wissenschaft namentlich nicht als Lehre vom Geiste bezeichnen, sondern als Lehre vom Ich, weil der Geist als solcher sich wesentlich von der Natur unterscheidet, das Ich aber nach dem Gezeigten als absoluter Reflexionsact das schlechthin Ganze ist, sofern dieser Act der eigene Act der Natur ist. Ich bin nicht blos Geist, sondern zugleich Natur, Leib, der ganze in sich einige Mensch. Die Psychologie wird daher durchaus von dem Gesichtspunkte aus behandelt werden müssen, daß die psychischen Functionen nur Momente, Stufen sind in dem Proceß des Sichselbsterfassens des Ich als Ich.

Nun wird jeder zugeben, daß die höchste psychische Function das Denken ist. Die Psychologie hat daher die Genesis

des Denkens nachzuweisen, und zwar so, wie es die Natur des Menschen ist (welche insofern Anlage heißt) sich selbst als Denken zu setzen. Dieß ist die eigentlich psychologische Betrachtung des Denkens. Denn in der Psychologie überhaupt betrachten wir den absoluten Reflexionsact, wie die Natur sich aus ihr selbst zu ihm emporarbeitet. Dieser absolute Reflexionsact aber, wie er wirklich vollzogen und daher rein als solcher Gegenstand der Betrachtung ist, geht über die Psychologie hinaus; die Natur besteht selbst darin, sich zu demselben zu erheben; ist er daher vollzogen, so ist er als solcher ein für sich vollständiger Begriff.

Wir betrachten also, aus der Psychologie herausgetreten, den absoluten Reflexionsact für sich, dieser wird rein als solcher sich objectiv sein. Der Gang, den die reine Philosophie nimmt, beschreibt daher einen Bogen. Sie geht vom Niedrigsten, von der Leiblichkeit in der Empfindung aus und betrachtet das Ich, wie es in dieser (worin es eigentlich Seele ist) sich selbst erfassend sich zum Objectiven verhält. Sie erhebt sich von da aus zum absoluten Reflexionsacte (dem eigentlichen Ich) und zeigt, wie dieser, ohne sich selbst zu verlieren, wieder zu dem Objectiven herabsteigt. Damit hält sie die nothwendige Basis alles Denkens und Erkennens fest, die Empfindung, erhebt sich aber, indem sie die Empfindung stufenweise zum absoluten Reflexionsacte, worin das Denken und Erkennen seinen Sitz hat, umbildet, zur rein geistigen Höhe des Denkens, welches als solches die umfassende Einheit des Wirklichen ist.

§. 31.

Der absolute Reflexionsact ist der Sitz des Denkens, das Denken selbst. Dieß kann nur durch die Nachweisung seiner psychologischen Genesis streng bewiesen werden. Es läßt sich aber auch ohne diesen strengen Beweis deutlich machen. Zu diesem Behuf muß ich bitten, zwei Sätze ohne näheren Beweis mir gelten zu lassen. 1) das Denken besteht darin, das

Objective als Einheit zu setzen, die ihm an und für sich zukommt. So ist die erste logische Regel der Satz der Identität A = A; d. h. denke, was du denkst, als Einheit, als sich selbst gleich, als reine Beziehung auf sich. Ganz dasselbe ist es, wenn gesagt wird, im Denken stellen wir den Gegenstand vor, nicht wie er für uns, sondern wie er an sich ist. Dort ist durch die Beziehung des Gegenstandes auf sich die Beziehung auf andere Gegenstände abgelehnt, hier die Beziehung aufs Bewußtsein. 2) dieses Denken ist nicht möglich ohne den absoluten Reflexionsact; denn a) dieser besteht darin, daß das Ich innerhalb dessen, daß es sich schlechthin setzt, sich als die Einheit des Objects setzt; dieß ist die ursprüngliche synthetische Apperception, ohne welchen Kant'schen Begriff weder eine Metaphysik, noch insbesondere eine Erkenntnißlehre möglich und worin eben der wahre Begriff des Selbstbewußtseins ausgedrückt ist. In der psychologischen Genesis des Ich nämlich sehen wir, wie das Ich als selbstbewußtes (so im Gefühle) sich als die Einheit des Gegenständlichen erfaßt, so daß es darin ebenso noch auf das Gegenständliche passiv bezogen ist; aber jenes Sicherfassen reißt sich los von dieser Passivität und ist als sich schlechthin setzend innerhalb dessen, also rein a priori die Einheit des Objects. b) In diesem Reflectionsacte unterscheidet sich daher das Ich von sich selbst (so ist es in demselben Identität des Subjectiven und Objectiven), und setzt das Andere, als sich selbst gleich, als Beziehung auf sich. — So wird behauptet, daß jener Reflexionsact allein die Möglichkeit des Denkens enthalte, und das Denken selbst sei, wie es ursprünglich ist, d. h. das Denken, wie es die Philosophie zu betrachten hat. — Die Einheit, als welche wir im Denken das Objective auffassen, ist nicht gegeben, sondern unser ursprüngliches Verhalten zum Gegenständlichen in der Empfindung gibt uns dasselbe nur als Aggregat. Wäre die Einheit gegeben, dann wäre das Denken ein Leichtes; es setzt aber die tiefste innerlichste Concentration des Bewußtseins in sich, den Auf-

schwung zur Freiheit des absoluten Reflectionsactes voraus, und das Denken ist nichts anderes als das Sichobjectivsein des Ich in diesem Reflexionsacte. (Erst indem wir das Objective, die Welt, in uns in der ursprünglichen synthetischen Apperception zur Einheit zusammenfassen, sind wir im Stande, sie als Universum anzuschauen: diese Anschauung, welche aber als solche dem Erkennen angehört, ist darum der Philosophie eigenthümlich, weil es das Ich ist, das in ihr sich gegenständlich wird).

Indem auf diese Weise das Denken wesentlich apriorisch ist, ist jedoch nicht zu vergessen, daß es durch Umbildung der Empfindung, der Wahrnehmung u. s. f. entstanden ist, und daß hiemit die Passivität im Verhalten zum Gegenständlichen, welche diesen Functionen eigen ist, selbst sich zur reinen Activität umgewandelt hat. Jene Passivität hat ihren Grund darin, daß die Natur, die Leiblichkeit, die sich erfaßt, indem sie noch als Natur, also noch nicht in völliger Freiheit ist, nach dem früher aufgestellten Gesetze des Bewußtseins als solche sich objectiv ist. Ist nun aber der absolute Reflexionsact des Ich gesetzt, so ist das Ich als diese reine Freiheit sich objectiv, und dieß ist das Denken. Das Apriorische findet also in der That auch schon in jenen psychologischen Formen statt; denn in der Form, in der die Natur in der Seele sich erfaßt, ist dieselbe sich objectiv. Das Empfinden, das Wahrnehmen ist so gut apriorisch als das Denken. Um dieß nicht mißzuverstehen, muß man wissen, daß das Ich überhaupt als der beständige Proceß ist, sich von der Natur loszureißen, und in ihr sich Object zu sein. Darauf weisen schon unsere ersten Sätze in der Thesis und Antithesis hin. So ist das Empfinden, das Wahrnehmen eine bestimmte Form jenes Processes. Dabei ist die Natur vorausgesetzt; aber daß und wie das Ich sich in ihr Object ist, das eben ist mit seinem Acte sich zu erfassen, d. h. a priori gegeben. Es wird also die Realität der Außenwelt nicht geläugnet, aber daß sie Object, Außenwelt, für

uns als Ich ist, das ist rein allein a priori im Acte des Ich selbst begründet, und so muß die Psychologie das Empfinden, Wahrnehmen ꝛc. betrachten, als Momente des Processes, in welchem das Ich sich erfassend sich objectiv ist. Sind es doch Functionen, die der Seele als solcher zukommen, ihr Wesen ausdrücken; nicht als ob wir der Seele Empfindung zuschreiben könnten, auch wenn sie nicht empfände, und also keine Außenwelt wäre; denn das widerspricht gerade dem aufgestellten Begriffe derselben. (Vgl. Anf. der Philos. §. 51.)

Das Apriorische hat also im Denken nur eine andere Form erhalten, die Form der reinen Freiheit. Aber doch ist hiemit der apriorische Standpunkt, auf welchem das Ich seinem Begriffe nach steht, als der innere Kern der psychologischen Functionen gleichsam rein herausgeschält; und wir können daher immerhin sagen, daß das Denken seinen Begriff darin habe, rein apriorisch zu sein.

§. 32.

Wir sagten, der absolute Reflexionsact des Ich unterscheidet sich von sich selbst: er setzt darin sich als das Andere, so daß das Andere eben dieß ist, sich selbst gleich, Beziehung auf sich zu sein. So ist das Denken seinem Begriffe nach Setzen des Seins; dieß ist das Princip der Metaphysik, und der Begriff der Metaphysik ist, daß sie das System der Denkbestimmungen als Bestimmungen des Seins oder des Realen ist, so daß das Denken seinem Begriffe nach, als apriorisches, Denken des Seins oder des Realen ist. Wir haben aber nicht blos diese Wissenschaft, sondern wir haben mit ihr zugleich die Logik. Denn das Denken als identisch mit jenem absoluten Reflexionsacte ist, indem es Setzen des Seins ist, zugleich als Reflexion in sich, und hat darin seine Bestimmungen als blos subjective, in welchen es als Reflexion in sich ist, nicht als Setzen des Seins. Da nun aber das Sein seinem Begriffe nach Beziehung auf sich ist, so ist das Denken

als Setzen des Seins nothwendig vollständiges, ganzes Denken; denn wäre es als Setzen des Seins innerhalb desselben zugleich als Reflexion in sich, so daß jenes Setzen nur damit zu Stande käme, so wäre das Sein nicht Beziehung auf sich, nicht an sich, sondern nur als zurückgenommen in das Denken als Reflexion in sich, und das Sein wäre hiemit aufgehoben; eine Metaphysik wäre unmöglich. Aber das Denken ist vermöge des absoluten Reflexionsactes Setzen des Seins, also ist es als solches ganzes, vollständiges Denken, und dessen Darstellung macht eine besondere Wissenschaft aus. Ebendamit ist gesetzt, daß das Denken als in sich reflectirtes, subjectives, vollständig ist, und sich als solches in einer besondern Wissenschaft, der Logik, darstellt.

Anmerkung. Logik und Metaphysik sind also parallele Wissenschaften (welches Verhältniß offenbar der Kritik der reinen Vernunft zu Grunde liegt). Da es mir hier zunächst um die Metaphysik zu thun ist, so bestimme ich diesen Parallelismus nicht näher. Nur so viel bemerke ich. Eine Philosophie, welche Logik und Metaphysik geradezu identificirt, ist nur metaphysisches, gegenständliches Denken; sie kennt also den Ursprung des Denkens nicht, von welchem nur der Idealismus weiß, und da sie als blos gegenständliches Denken ohne weiteres mit dem sogenannten reinen Denken anfängt, so schwebt dieses ohne psychologische Genesis ganz haltungslos in der Luft. Allein man kann nicht einmal zugeben, daß eine solche Philosophie Metaphysik sei. Denn vermöge des Organismus des menschlichen Geistes, den wir aufgedeckt haben, ist mit einem blos gegenständlichen Denken immer zugleich dasselbe als in sich reflectirt gesetzt; wo also Logik und Metaphysik identificirt werden, da fehlt nothwendig die scharfe Unterscheidung des Subjectiven und Objectiven, d. h. es fehlt die genaue, immer wachsame Rücksicht darauf, daß das metaphysische Denken als solches Denken des Realen an sich sei, und es werden subjective Vorstellungen, ununtersucht ob in ihnen das Reale

an sich gedacht werde, sich in die sogenannte Metaphysik einschleichen; die Hegel'sche Logik bietet hiefür Beispiele in Menge. Man muß Logik und Metaphysik scheiden; denn wenn die Philosophie nicht streng hält über der Unterscheidung des Subjectiven und Objectiven, so daß das objective Denken wahrhaft reales, objectives Denken ist, nicht eine kritiklose Sammlung von Meinungen, wer soll es thun? — Sind sie geschieden, dann ist auch die Logik als die Darstellung des Denkens, das aus dem objectiven sich in sich reflectirt, und dieses in ein subjectives umsetzt, die Wissenschaft der wahren Formen des Denkens, d. h. der Formen, in welchen es wirklich als Denken besteht, welche daher an sich objectiven Werth haben, aber in der Logik als blos subjectiv gesetzt sind.

§. 33.

Ich behaupte, daß nur von unserem Begriff des Denkens aus, indem es zusammenfällt mit dem absoluten Reflexionsacte, Metaphysik möglich ist. Denn es kann kein Zweifel sein, daß wir den Begriff des Seins abgeleitet, daß wir gefunden haben, daß das Denken als solches Setzen des Seins, und daher das System der Denkbestimmungen zugleich auch das System der Bestimmungen des Realen ist, und zwar so daß dieses Denken rein a priori ist. Es hängt hiebei alles davon ab, daß wir den wahren Begriff des Seins haben. Dieß ist noch durch Kritik gegebener Ansichten näher zu zeigen.

Hegel fängt seine Logik (Metaphysik) mit dem Sein als dem rein Unmittelbaren an; dieses ist das Gegebensein als solches, welches eben für das Bewußtsein ist. Hegel weiß also nicht, was das Sein ist; er kennt das Problem dieses Begriffs nicht. Daher der oben bezeichnete Charakter seiner Logik. Herbart kennt dieses Problem. Er legt mit Recht auf den Begriff der absoluten Position Nachdruck. Das Sein ist eine Setzung, die nicht zurückgenommen wird; die bloße Anerkennung des Nicht-Aufzuhebenden ist der Begriff des Sein.

(Herb. Metaph. II. 82.) Es ist nicht Erscheinung für uns, ist an sich (S. 89.). Aber das Sein ist diese reine Beziehung auf sich nicht blos sofern es nicht blos für ein Bewußtsein ist, sondern in ihm selbst. So ist die Qualität des Seienden gänzlich positiv ohne Einmischung von Negationen, einfach, und allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänglich. — Herbart wußte also, auf was es beim Begriffe des Seins ankommt. Und doch wußte er diesen wahren Begriff des Seins nicht festzuhalten. — Herbart geht aus vom Gegebenen. „Das Gegebene ist ein Ding mit mehreren veränderlichen Merkmalen. Die philosophische Reflexion, in dem sie dieß Gegebene auffaßt, hat es zu allen Zeiten gespalten in Materie und Form. Die Materie des Gegebenen ist die Empfindung. Aber die Empfindungen sind nicht Dinge, sondern Zustände. Gegeben sind also keine Dinge, nichts Reales. Aber auch die Formen der Erfahrung sind widersprechend. Das Gegebene ist ein Schein." — Hiegegen muß bemerkt werden: 1) Es ist keine Bestimmung der Empfindung selbst als Empfindung, daß sie etwas blos subjectives ist. Dieß ist sie nur für ein Bewußtsein, dem sie Object ist. Wie komme ich so von der Empfindung selbst weg? d. h. wie bildet sich die Empfindung zum Denken um? die Beantwortung dieser Frage hebt nothwendig das Verhältniß des Denkens und der Empfindung auf, in welchem jenes, indem es die Empfindung, ihr unmittelbar gegenübergestellt, zum Object hat oder über sie reflectirt, dieselbe als blos subjectiv setzt. 2) Die Formen der Erfahrung, also z. B. das Ding mit seinen Eigenschaften, sollen gegeben und als solche widersprechend sein. Sie sind gegeben nicht an sich, sondern für uns, so lange wir nichts von ihrem Ursprunge wissen, und so lange kennen wir auch die Einheit, Uebereinstimmung ihrer entgegengesetzten Elemente nicht. Wir müssen hier wieder fragen, wie kommt das Denken weg von diesen gegebenen Begriffen, daß es dieselben zu seinem Objecte hat und sie als blos subjectiv setzt? Wo kann der Begriff des Dings und sei-

ner Eigenschaften gegeben sein? in der Wahrnehmung. Wie kommt das Denken weg von der Wahrnehmung? Es entsteht durch Umbildung der Wahrnehmung; und indem es so entsteht, erzeugt es jene Begriffe aus sich als reales Denken. Es ist falsch, daß das Ding und seine Eigenschaften wahrgenommen wird, welches man leicht sieht, sobald man den Begriff in seiner ganzen Strenge nimmt; die Wahrnehmung kennt einen Gegenstand nur als einen räumlichen Punkt, als ein dieses, in welchem vieles zusammen ist; aber sie weiß nichts vom Ding und seinen Eigenschaften. — Entsteht nun so das Denken erst durch Umbildung der Empfindung und Wahrnehmung, dann besteht es nicht darin, das Empfundene und Wahrgenommene als bloßen Schein zu setzen, als etwas, das blos für das Bewußtsein ist, und andererseits, weil „soviel Schein, soviel Hindeutung auf das Sein," das Sein zu setzen, und in der That aus diesem Dualismus nicht herauszukommen. Denn nur innerhalb dessen, daß das Denken das Empfundene als blos für das Bewußtsein seiend setzt, setzt es dasselbe als an sich seiend; es ist also offenbar das Ansichsein selbst nur als subjectives; das Setzen des Seins ist keine in sich vollständige Handlung des Denkens. — Das Object des Denkens ist und bleibt die Empfindung; sie wird als Schein gesetzt, aber zugleich als Sein; in ihr ist die absolute Position vorhanden, ohne daß man es merkt (§. 204). Indem sie vom Denken mit Bewußtsein in ihr wiederhergestellt wird, ist dieß nur eine Anerkennung des in ihr Vorhandenen. Was hiemit gesagt ist, sehen wir deutlich aus S. 412: „Das einzige ursprünglich absolut gesetzte war das Empfundene. Nachdem nun einmal erkannt worden, daß dieses nicht real sein kann, bleibt von der absoluten Setzung nichts als die Form übrig; einen Inhalt kann sie nicht wieder erlangen, sie hat ihn auf immer verloren;" d. h. indem das Denken der Empfindung gegenübertritt, sie als subjectiv setzt, wird nur mit und in diesem subjectiv Setzen das Setzen derselben als abso=

luter Position vollzogen, diese absolute Position ist selbst nur subjectiv, und das Ansich bleibt jenseits derselben. Der Widerspruch liegt offen da; die absolute Position wird, indem sie gesetzt wird, zurückgenommen. Derselbe Widerspruch tritt noch bestimmter in der Art heraus, wie das Verhältniß des Seins und des Was gedacht wird. 1) In dem Gedanken, daß etwas sei, liegt nach Herbart gar nichts von dem, was es sei. Der Begriff des Seienden wird durch den des Seins nur zur Hälfte gedacht. Denn im Seienden liegt nicht nur der Ausspruch, daß etwas ist, d. h. das Sein, sondern auch der Anspruch auf ein Was der Setzung. Das Sein aber ist nur die Form der absoluten Position, und als solche leer; es bedeutet gar nicht, was, sondern nur die Art, wie etwas gesetzt werden soll. Das Sein selbst ist nicht, ein leerer Begriff, bedeutungslos ohne ein Was der Setzung. Aber 2) richten wird sich das, was als real gesetzt werden soll, nach den Bedingungen, die in der Art der Setzung selbst liegen; das Sein, als die Art der Setzung, wird bestimmen ihr Was. Dasjenige nämlich, was sein soll, muß absolut ponirt sein; es muß schlechthin an sich sein, allein dastehen, ohne sich irgendwie an ein anderes Sein anzulehnen. Das Reale ist das Was als Sein; so ergibt sich, wie die Qualität des Seienden muß gedacht werden, wie dieß schon angeführt worden. — Offenbar nun ist das Sein an und für sich zu fixiren in dem bestimmten Begriffe, daß es nur die Setzung der Form eines Was ist, das erst hinzukommt, nicht in der absoluten Position selbst ungetrennt enthalten ist. Wenn wir so das Sein festhaltend sagen, es ist nicht, so ist es zurückgenommen, was sich widerspricht. Durch diese absolute Position soll das Was als Reales, als wahrhaft seiend, gesetzt werden; aber es ist nur für uns einfach u. s. f. und die Qualität des Seienden bleibt unbekannt. Derselbe Widerspruch wie vorhin; die Realität des Was wird in Einem gesetzt und zurückgenommen. Dieser Widerspruch fällt weg, wenn das Sein und das Was als

schlechthin identisch genommen werden. Das Sein als reine Beziehung auf sich ist das reine Quale selbst, ist an und für sich bestimmt. Dieser Begriff ist für die Metaphysik von der größten Wichtigkeit. Es beruht auf ihm der wahre Begriff des Seins. Wenn das Sein genommen wird als bloße Abstraction vom Bestimmten, Gegebenen, als das unbestimmte Ist, so ist dieses Ist das leere Sein Herbart's, zu dem ein Was hinzukommen muß, von welchem gesagt wird, es ist. Das aber ist nicht das Sein, weil es blos gedacht werden kann als bezogen auf ein zu ihm hinzukommendes, außer ihm befindliches. Es ist ein sehr großes Verdienst Herbarts, daß er diesen Begriff genau gedacht, daß er einerseits den Begriff des Seins oder der absoluten Position als die wesentliche Form gedacht hat, in welcher das hinzukommende Was als seiend gesetzt werden könne, andererseits erkannt hat, daß diese Position auf diesem Standpunkte eine blos subjective ist. Dagegen aus dem Sein, das ausdrücklich für ein Unbestimmtes ausgegeben wird, welches daher als solches nur Prädikat ist für hinzukommende gegebene Subjecte, das Was, die Qualität, selbst ableiten zu wollen, ist doch ein völlig widersprechendes Unternehmen. Es schwebt hier zwar der richtige Begriff des Seins vor, daß es an ihm selbst das reine Quale ist, und nur insofern hat jenes Unternehmen einen Sinn. Aber doch ist es ja nur das Unbestimmte; würde dieses scharf genommen, dann wäre die Herbart'sche Metaphysik unvermeidlich. Ueberall wo das Sein als Nichts gesetzt wird, fehlt der wahre Begriff des Seins. So ist es nothwendig Prädikat für ein hinzukommendes Subject. Daß aber das Sein nicht Prädikat sein kann, das haben wir schon von Kant gelernt. — Jener Begriff des Seins ist aber nicht blos an und für sich selbst wichtig, sondern für die Metaphysik überhaupt. Der größte Feind der Metaphysik ist die Vorstellung, daß die Qualitäten auf ein qualitätsloses Substrat aufgetragen seien. Vielmehr giebt es strenggenommen gar nicht viele Qualitäten in

einem Ding, sondern das Ding als reine Beziehung auf sich ist schlechthin einfache Qualität; indem es als diese einfache Beziehung auf sich in mannigfache Beziehung nach außen tritt (welches nachzuweisen Sache der Metaphysik ist), so ist in dieser Beziehung nach außen die einfache Qualität, die das Ding ist, eine vielfache. Darauf, daß ein Seiendes als Beziehung auf sich als mit sich identisch an und für sich bestimmt ist, und die Vielheit desselben nur die Form seiner (obwohl ihm immanenten) Beziehung nach außen ausdrückt, beruht das Wesen des platonischen εἶδος, weßwegen ich (Anf. der Philos. S. 206. *)) die Lehre vom Ding und seinen Eigenschaften mit Recht Eidologie genannt habe. Ebenso beruht darauf die leibnizische Monade, und überhaupt jede gründliche Metaphysik.

Noch eine Bemerkung über Herbart. Vielheit im Seienden ist nicht möglich, sagt er, wohl aber Vielheit des Seienden, welche Vielheit sich natürlich von der Empfindung herschreibt. Die Zusammenfassung dieser Vielheit ist aber eine blos subjective. Nun ist klar, daß eine Vielheit als solche nur innerhalb der Zusammenfassung gesetzt werden kann. Die Vielheit des Seienden ist also blos subjectiv. So sind also die vielen Seienden, weil sie nur in der subjectiven Zusammenfassung sind, nur als bezogene. Die Seienden sind selbst nur in dieser Beziehung, womit der Begriff des Seienden aufgehoben wird. **) Das Seiende soll aber beziehungslos sein; als beziehungslos ist es daher nicht als Vielheit, und jenseits des Bewußtseins. So haben wir wieder denselben Widerspruch.

---

*) Ich sage ausdrücklich: das εἶδος ist nichts anderes als der metaphysische Begriff des Dings selbst, das Ding in Form des Gedankens; ich verstehe darunter nicht das wahrgenommene einzelne Ding (das Ding wird nicht wahrgenommen).

**) Herbart und nach ihm Hartenstein (Metaph. S. 190.) fertigen diesen Einwurf kurz ab. Gegen die Form, die ich demselben gegeben habe, wird nichts vorzubringen sein.

Wie nun die Metaphysik mit der Logik in die höhere Einheit der Erkenntnißlehre, als in welcher die Einheit des subjectiven und objectiven Denkens oder des Denkens und Anschauens begründet wird, zurückgehe; daß das Motiv der Fortbestimmung des reinen metaphysischen Denkens zur Identität mit dem Anschauen nicht in der bloßen Subjectivität desselben (welches seinen Begriff aufheben würde) liege, sondern umgekehrt darin, daß der absolute Reflexionsact aus dem metaphysischen Realen innerhalb desselben sich wieder erhebe, und so die Zweiheit des subjectiven und objectiven Denkens, in welche er auseinandergegangen, in sich zur ursprünglichen Einheit verknüpfe, dieß zu zeigen, ist hier nicht meine Absicht. Es mag genügen, auf dieses Weitere hinzuweisen, um etwaigen Mißverständnissen in Beziehung auf das über die Metaphysik Gesagte vorzubeugen. Die Erkenntnißlehre ist das Höchste, was es für die Philosophie gibt; die Idee der Kritik der reinen Vernunft, welche nichts anders als Erkenntnißlehre ist, wird wieder ihre Geltung erlangen müssen. Nur gilt gegen die Kantische Kritik, was gegen Herbart bemerkt worden. Indem sie — und mit Recht — von der Empfindung ausgeht, aber das Denken unmittelbar ihr gegenüberstellt, zeigt sie nicht, wie das Denken wegkommt von derselben; daher der Herbartsche und Kantische Dualismus des Bewußtseins und des Dings an sich. Aber die Kant'sche Kritik steht höher als die Herbart'sche Metaphysik durch den Begriff der ursprünglichen synthetischen Apperception und den mit dieser gegebenen Begriff des reinen Anschauens; hierin liegen Begriffe, welche über jenen Dualismus weit hinaus sind. Wir werden das Erkennen von diesem Dualismus befreien und die Kantischen Begriffe nach ihrer vollen Bedeutung realisiren, wenn wir — können wir ganz einfach sagen — (so wie die französischen Philosophen des vorigen Jahrhunderts) die Empfindung rein auffassen, welche ja als Empfindung nicht dadurch characterisirt ist, daß sie die Dinge nur gebe, wie sie für uns, nicht wie sie an sich seien,

da vielmehr dieser Gegensatz vom Denken gesetzt wird, welches unmittelbar der Empfindung gegenübergestellt wird. Gehen wir so von der Empfindung aus, dann entsteht das Denken erst durch deren Umbildung im absoluten Reflexionsacte, und in diesem kann von einem perennirenden Dualismus des Bewußtseins und des Dings an sich keine Rede mehr sein.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Reiff, Jakob Friedrich,

Über einige wichtige Punkte in der Philosophie Dissertation

Tübingen 1843

Diss. 2118,26
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10850413-4